Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I.
Dr. H. Subaidi, M.Pd.

MADZHAB PERTAMA FILSAFAT ISLAM:

FILSAFAT PARIPATETIK

(AL-HIKMAH AL-MASSYA'IYAH)

MADZHAB PERTAMA FILSAFAT ISLAM: FILSAFAT PARIPATETIK

(AL-HIKMAH AL-MASSYA'IYAH)

Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I.
Dr. H. Subaidi, M.Pd.

MADZHAB PERTAMA FILSAFAT ISLAM: FILSAFAT PARIPATETIK
(AL-HIKMAH AL-MASSYA'IYAH)

Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I.
Dr. H. Subaidi, M.Pd.

Goresan Pena
Kuningan, 2019

MADZHAB PERTAMA FILSAFAT ISLAM: FILSAFAT PARIPATETIK
(AL-HIKMAH AL-MASSYA'IYAH)

Editor : Dr. H. Subaidi, M.Pd
Setting : Goresan Pena Publishing
Penata Isi : C. I. Wungkul
Desain Sampul : Dr. H. Subaidi, M.Pd & C. I. Wungkul
Foto Sampul : Pngtree.com

Diterbitkan pertama kali oleh :
Goresan Pena
Anggota IKAPI, Jawa Barat, 2016
Jl. Jami no. 230 Sindangjawa – Kadugede – Kuningan
Jawa Barat 45561
Telp./SMS/Whatsapp : 085-221-422-416
IG : @penerbit_gp
Email : goresanpena2012@gmail.com
Website : www.goresanpena.co.id

Referensi | *Non Fiksi* | *R/D*
viii + 219 hlm. ; 14 x 21 cm
ISBN : 978-623-275-713-4

Cet. I, Agustus 2019

Apabila di dalam buku ini terdapat kesalahan cetak/produksi atau kesalahan informasi, mohon hubungi penerbit.

PRAKATA

Bissmillah al-Rahman al-Rahim

Puji syukur alhamdulillah penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT., yang telah melimpahkan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya kepada penulis, sehingga dapat menyelesaikan penelitian pengembangan akademik sesuai dengan rencana.

Buku ini disusun dalam rangka melengkapi referensi matakuliah filsafat Islam di PTKIN khususnya dan dunia akademis pada umumnya. Buku yang berasal dari rangkuman materi kuliah penulis dalam matakuliah filsafat Islam ini diberi judul“ **MADZHAB PERTAMA FILSAFAT ISLAM: FILSAFAT PARIPATETIK (*AL-HIKMAH AL-MASYA’IYAH*).**

Tujuan penulisan buku ini adalah untuk memudahkan proses belajar mengajar dan sebagai buku pegangan bagi dosen pengampu maupun mahasiswa. Dengan buku ini diharapkan mahasiswa memiliki wawasan yang komprehensif mengenai filsafat Islam Paripatetik agar mereka bersemangat untuk mengembangkan dan memberdayakan teori-teori filsafat Islam untuk menjawab dan menyelesaikan masalah umat.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih terdapat banyak kekurangan dan kesalahan. Oleh sebab itu saran dan kritik demi kesempurnaan buku ini dari berbagai pihak sangat diharapkan, dan untuk semua itu penulis sampaikan terima kasih yang sebanyak-banyaknya, dan semoga buku ini bermanfaat bagi semua pihak, Amin.

Jepara, Agustus 2019

DAFTAR ISI

BAB IV PANDANGAN ORIENTALIS DAN ULAMA TERHADAP FILSAFAT ISLAM

BAB V FILSAFAT KENABIAN

BAB VI FILSAFAT ETIKA

BAB VII FILSAFAT ILMU PENGETAHUAN

BAB I
PENDAHULUAN

A. Mukaddimah

Buku ini akan mengkaji berbagai aspek, mulai dari bahasan sejauh mana minat studi filsafat umat Islam pada awal kemajuan Islam, apa faktor pendorong dan penghambatnya, serta bagaimana dampak gelombang hellenisme itu dalam dunia pikir kaum muslimin. Di samping itu juga dibahas sumber-sumber filsafat Islam, pandangan kaum orientalis dan ulama terhadap filsafat Islam serta korelasinya dengan al-Qur'an dan as-Sunnah, tema-tema sentral filsafat Islam, baru kemudian menguraikan berbagai topik pembahasan filsafat Islam oleh para filosof muslim.

Tujuan disusunnya buku ini secara teoritis adalah untuk mengungkap latarbelakang sejarah lahirnya filsafat Islam, motivasi umat Islam mengembangkan filsafat serta mengungkap respon kaum orientalis dan juga para ulama terhadap eksistensi filsafat Islam sekaligus memaparkan berbagai kreasi pemikiran para filosof muslim paripetetik

dalam berbagai topik. Sedang secra praktis tujuan penulian buku ini adalah untuk menambah khazanah pada bidang filsafat Islam yang dirasa masih perlu untuk dijadikan referensi kuliah bagi dosen pengampu maupun mahasiswa dalam matakuliah filsafat Islam.

Pendekatan yang digunakan peneliti dalam memahami teks-teks tertulis yang merupakan sumber data adalah pendekatan Hermeneutika. Kaelan menyatakan bahwa pendekatan Hermeneutika sangat relevan untuk menafsirkan berbagai gejala, peristiwa, simbol dan nilai yang terkandung dalam ungkapan bahasa atau kebudayaan lainnya, yang muncul pada fenomena kehidupan manusia. Tujuannya adalah untuk mencari dan menemukan makna yang terkandung dalam objek penelitian yang berupa fenomena kehidupan manusia, melalui pemahaman dan interpretasi (Kaelan, 2005: 80). Hermeneutika merupakan teori pengoprasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi terhadap sebuah teks untuk memahami makna pesan yang terkandung dalam teks dengan variabelnya. Tugas utama Hermeneutika adalah mencari dinamika internal yang mengatur struktur kerja suatu teks untuk memproyeksikan diri keluar dan memungkinkan makna itu muncul. Oleh sebab itu, hasil sebuah analisis Hermeneutika bisa berbeda dengan maksud penggagas (pengarang), namun juga bisa sama (Wijaya, 2009: 23-24).

Secara terminologis, Hermeneutika adalah eksplanasi sesuatu yang belum jelas menjadi jelas dengan menggunakan bahasa, menafsirkan dan mengeksplisit-kan makna yang samar menjadi lebih jelas. Terdapat tiga pembangun makna yang mempunyai titik pusaran sendiri-

sendiri dalam Hermeneutika, sehingga memunculkan kecenderungan penafsiran dan makna yang berbeda, yaitu; pertama, penafsiran yang terpusat pada pengarang (*author*), kedua, penafsiran yang terpusat pada kecenderungan pembaca (*reader*) dan ketiga, penafsiran yang bertumpu pada teks, yakni teks itu mempunyai dunianya sendiri yang berupa nilai abadi yang bersifat universal (Jaenuri, 1999: 34).

Penerapannya dalam penelitian ini, peneliti lebih cenderung kepada pembangun makna yang kedua, yaitu berpusat pada kecenderungan pembaca (*reader centered interpretation*). Oleh sebab itu, pendekatan Hermeneutika yang dipakai untuk memahami persoalan yang sedang diteliti dalam penelitian ini adalah menggunakan metode Hermeneutika yang digagas oleh Martin Heidegger, yang disebut "Hermeneutika Fenomenologi Dassein". Penerapannya dalam penelitian ini yang dilakukan adalah upaya pendeskripsian terhadap fakta-fakta yang diperoleh dari teks-teks yang berisi gagasan tentang epistemologi kaum radikalis, dan melakukan persepsi terhadap makna-makna teks-teks tersebut dalam usaha untuk sedekat mungkin memahami gagasan epistemologinya. Ada tiga prastruktur pemahaman yang sangat berperan dalam interpretasi, yaitu apa yang dipunyai sebelumnya, apa yang sudah dilihat sebelumnya, dan apa yang sudah ditangkap sebelumnya (Poesprosodjo, 1987: 82-83).

B. Lintasan Sejarah Lahirnya Filsafat Islam

Islam adalah risalah yang dibawa oleh nabi Muhammad SAW, yang nilai-nilai dan norma-norma

dasarnya terkandung di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah sangat menghargai ilmu, sebab Allah hendak meningkatkan derajat bagi orang yang beriman dan berilmu (QS: *al-Mujadalah*, ayat: 11). Menuntut ilmu adalah wajib bagi setiap muslim, sejak turun dari buaian sampai ke liang lahat (HR: *Baihaqi*). Ilmu yang disuruh mencari adalah semua ilmu yang bermanfaat, meskipun dari asing, sebagaimana sabda Rasulullah SAW, *"Carilah ilmu walaupun sampai ke negeri Cina"* (HR: *Baihaqi*). Disamping itu Islam sangat menghormati akal, menyuruh umat Islam mempergunakan ratio untuk memeriksa dan memikirkan alam, menyingkap rahasia illahi (*ayat kauniyah*) serta berdzikir, agar manusia seimbang dalam dimensi *fikir* dan *dzikir* (QS: *Ali Imra>n,* ayat: 190-191). Al-Qur'an juga menantang manusia untuk membuat spekulasi (penelitian, teori) terhadap sunnah Allah (*law of nature*) yang telah diterapkan pada alam ciptaaNnya (QS: *Al-Ghasiyah*, ayat: 17-20), disamping itu Islam juga menghimbau pemeluknya untuk memeriksa dan menerima kebenaran dari manapun dan dari siapapun datangnya (QS: *az-Zumar*, ayat: 17-18). Dalam konteks ini, prof. Dr. Abd. Salam menulis:

> "Maka bagi kita tidak pada tempatnya untuk malu mengakui kebenaran dan mencernakannya dari sumber manapun ia datang kepada kita. Bagi mereka yang menghargai kebenaran tak ada sesuatu yang lebih tinggi nilainya selain kebenaran itu sendiri, dan tak akan pernah meremehkan dan merendahkan martabat mereka yang mencarinya" (Abdus Salam, 1983: 11).

Atas dasar dorongan ajaran Islam untuk menuntut ilmu, berfikir, mengadakan penelitian terhadap hukum alam, mencari kebenaran dan memeriksanya disamping dzikir, telah menyadarkan pemeluknya sepanjang sejarah untuk menerima kehadiran ilmu pengetahuan dan filsafat dari manapun datangnya, meskipun melalui seleksi dan mengalami pasang surut. Fakta sejarah menunjukkan, bahwa umat Islam tidak hanya mampu mentransfer (alih ilmu dan pemikiran) ilmu dan filsafat dari asing, khususnya Yunani dan Romawi, tetapi bahkan mampu mengembangkan, dan akhirnya mampu menyusun teori-teori baru yang secara orisinil merupakan penemuan umat Islam. Oleh sebab itu pada zaman dinasti Abbasiyah di Bagdad dan dinasti Umayyah di Spanyol lahirlah para ilmuan dan filosof muslim yang sangat berbobot.

Sebenarnya minat umat Islam terhadap studi filsafat yang pada zaman klasik merupakan satu kesatuan dengan studi ilmu pengetahuan, telah nampak rintisannya pada zaman dinasti Umayyah Damaskus, meskipun dalam taraf pengenalan. Gelombang hellenisme sudah mulai nampak dengan adanya kegiatan penerjemahan karya-karya Yunani kuno kedalam bahasa Arab, yang menurut suatu informasi dirintis oleh Khalid bin Yazid al-Umawi (wafat 84 H/704 M), seorang putera kholifah yang telah mencurahkan perhatiannya kepada pengkajian filsafat. Disisi lain pada masa bani Umayyah wilayah kekuasaan sudah jauh keluar jazirah Arab, seperti Persia, Mesir, Afrika utara, bahkan sampai di Andalusia (Spanyol). Daerah-daerah tersebut sebagian merupakan pusat berkembangnya pemikiran hellenistis menjelang datangnya agama Islam, misalnya

kota Harran dan Jundaisabur di Persia dan kota Iskandariyah di Mesir, maka logis sekali, jika umat Islam telah berkenalan dengan pemikiran hellenisme pada zaman Bani Umayyah yang berkuasa selama sembilan dasawarsa (91 tahun), karena terjadinya *akulturasi* kebudayaan dengan daerah-daerah pendudukan.

Dinasti Bani Umayyah adalah daulat Islamiyah yang didirikan oleh Mu'awiyah ibnu Abi Sufyan, cicit dari Umayyah ibnu Abdi Syam, seorang pemuka Quraisy yang berkuasa di jazirah Arab pada zaman jahiliyah. Oleh sebab itu, dinasti yang didirikannya dinamakan "Dinasti Bani Umayyah", karena diambil dari nama kakek buyut Muawiyah yaitu, Umayyah ibn Abdi Syam. Dinasti ini berkuasa selama sembilan dasawarsa (91 tahun), yakni mulai tahun 41 Hijriyah, dengan menampilkan 14 orang khalifah (Syalabi, 1971: 22). Sedangkan wilayah kekuasaan daulah Bani Umayyah ini meliputi seluruh jazirah Arabia, teluk Persi, Mesir, Afrika Utara, ke barat sampai ke Andalusia (Spanyol) dan ke timur sampai ke negeri Sind (India).

Dipandang dari sudut sejarah perkembangan filsafat, sebagian daerah-daerah kekuasaan Bani Umayyah itu merupakan pusat kegiatan studi filsafat pada akhir zaman kuno. Bermula dari expensi militer raja Macedomia, Iskandar Zulkarnain (356-326 SM) ke kawasan Asia kecil dan Afrika utara yang melibatkan sejumlah prajurit dan kaum cendikiawan yang turut serta dalam expedisi tersebut. Melalui mereka ini kebudayaan dan filsafat Yunani tersebar di daerah-daerah penaklukan yang melahirkan suatu kebudayaan baru yang dikenal dengan kebudayaan

“Hellenisme”, sebagai campuran antara kebudayaan Yunani dengan kebubayaan daerah penaklukan. Setelah Iskandar Zulkarnain meninggal pada tahun 323 SM, kerajaannya pecah menjadi tiga bagian, yaitu Macedonia di Eropa, kerajaan Ptelomeus di Mesir dengan ibu kota “Iskandariyah” dan kerajaan Seleucid di Asia. Raja-raja Ptelomeus di Mesir medirikan universitas di Iskandariyah sebagai pusat studi ilmu pengetahuan dan filsafat, yang kemudian berkembang dengan pesat berkat kedatangan Maha Guru tinggi Athena yang diusir dari Yunani. Universitas Iskandariyah itu terohor di seluruh dunia, karena maha gurunya terdiri dari para pakar yang berbobot seperti Archemides dalam ilmu fisika, Galenus dalam ilmu kedokteran, Ptelomeus dalam ilmu falak, dan Plotinus dalam ilmu filsafat (Daudy, 1986: 2).

Universitas Iskandariyah ini tetap menjadi pusat studi filsafat sampai abad keenam Masehi, sehingga ketika umat Islam menaklukkan kota tersebut disana masih terdapat perpustakaan besar, teleskop dan berbagai laboratorium penelitian. Berkat adanya sarana di atas, serta lahirnya ahli pikir generasi kedua di Iskandariyah yang telah mengatur dan menyusun buku-buku generasi pertama, maka meratakan jalan bagi umat Islam untuk mempelajari berbagai cabang ilmu pengetahuan dan filsafat.

Pusat perkembangan kebudayaan Yunani selain di Iskandariyah, terdapat di Yundaisabur (Persia) yang letaknya tidak jauh dari Bagdad sekarang, dan kota Harran yang terletak di negeri Syam (syiria). Sewaktu kota Jundaisabur masuk kekuasaan daulah Islamiyah, disana telah ada suatu Akademi filsafat dan sebuah rumah sakit

yang di pimpin oleh Girgis ibn Bakhtiyashu. Kota ini menjadi pusat studi ilmu dan filsafat, bermula dari kekalahan tentara romawi oleh panglima Persia yang bernama "Sabur" sehingga banyak serdadu Romawi yang di tawan di kota itu. Diantara para tawanan perang tersebut terdapat para ilmuan dan ahli fakir yang diberi kebebasan oleh Kisro Persia untuk mengembangkan keahlian mereka masing-masing. Terlebih lagi ketika Kaisar Romawi, Justinianus pada tahun 529 M, menutup seluruh perguruan filsafat di Athena serta mengusir para filosof waktu itu dari Romawi. Mereka sebagian mengungsi ke Jundaisabur dan Harran, dimana Persia menyambut gembira kedatangan para filosof dengan disediakannya fasilitas untuk mereka. Sejak waktu itu Jundaisabur menjadi pusat kelahiran kembali filsafat dan kedokteran, berkat penerjemahan buku-buku Yunani dan Romawi ke dalam bahasa Suryani dan Persia. Dari kedua penerjemahan bahasa inilah umat Islam menyalin pemikiran Yunani ke dalam bahasa Arab, sebab Universitas di Jundaisabur masih tetap berdiri ketika kota tersebut dikuasai oleh daulah Bani Umayyah (al-Ahwani, 1985: 31).

Melihat latar belakang sejarah perkembangan filsafat tersebut, berarti penduduk pribumi kota Iskandariyah (Mesir), Jundaisabur (Persia) dan Harran (Syam) pada periode Bani Umayyah telah memiliki kebudayaan hellenistik dan bahkan sebagai pusat studi filsafat, dengan berdirinya lembaga-lembaga akademis. Dengan dikuasainya kota-kota itu oleh umat Islam (Arab), maka terjadilah interaksi sosial yang mendalam antara bangsa Arab Muslim (Pendatang) dengan bangsa pribumi. Gejala

sosial ini mengakibatkan adanya akulturasi kebudayaan, tidak hanya hal perilaku sosial tetapi juga termasuk alam pikiran antara umat Islam dengan penduduk pribumi yang telah lama mewarisi khasanah intelektual Yunani- Romawi. Dengan demikian, maka umat Islam pada zaman Bani Umayyah telah berada pada posisi interaksi dengan warisan intelektual Yunani- Romawi yang merupakan "embrio" lahirnya filsafat Islam.

Sentuhan budaya hellenistik pada umat Islam ini sebenarnya sudah nampak signalnya pada perilaku khalifah pertama Bani Umayyah, Mu'awiyah ibn Abi Sufyan (41-60 H) yang dengan penuh toleran mengangkat pejabat-pejabat tinggi dan dokter pribadinya dari para ilmuan Romawi. Dampak dari alam pikir hellenisme pada pribadi Mu'awiyah ini agaknya ikut andil dalam menentukan strategi politik Mu'awiyah yang dinilai kurang Islami. Memang pada waktu itu kegiatan penerjemahan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab belum ada, akan tetapi bukan berarti kaum muslimin belum berkenalan dengan filsafat atau belum terpengaruh cara berfikirnya, sebab penerjemahan bukan satu-satunya jalan untuk tersebarnya suatu ilmu. Jalan lain biasa terjadi, misalnya dengan pergaulan biasa atau percakapan sehari-hari (interaksi sosial), sebagaimana sejarah membuktikan ketika kaum muslimuin memperdebatkan masalah *qodho'* dan *ikhtiar* antara aliran Qodariyah dan Jabariyah. Hal ini merupakan akibat perembesan dari orang-orang Masehi timur (Syiria) dan pergaulan sehari-hari dengan mereka terutama golongan Nestorius dan Yocobiah (Poerwantana, 1988: 87).

Sedangkan kedua aliran Kristen timur itu sudah sejak abad Patristik banyak mempelajari filsafat Yunani serta sudah menerjemahkan buku-buku Yunani kedalam bahasa Suryani. Lewat kaum Masehi timur itulah umat Islam pada zaman Bani Umayyah berkenalan dengan filsafat Yunani. Ketika khalifah di pegang oleh Marwan ibn Hakam (64-65) penerjemahan buku-buku Yunani baru mulai di lakukan oleh orang-orang yang berkepentingan untuk tujuan tertentu. Pada mulanya terjemahan dilakukan terhadap buku-buku ilmiah yang berhubungan dengan kehidupan praktis, seperti kimia, kedokteran, astronomi dan lain-lain. Tetapi kemudian berkembang pada bidang filsafat, karena ilmu pengetahuan dan filsafat, pada waktu itu merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan. Ilmu pengetahuan pertama yang diterjemahkan orang Arab pada zaman khalifah Marwan ibn Hakam ialah ilmu kedokteran. Ketika itu seorang dokter ternama Musarjawaih menerjemahkan buku kedokteran yang di tulis oleh pendeta Ahran ibn A'yun dalam bahasa Suryani kedalam bahasa Arab. Buku tersebut masih tersimpan baik dalam perpustakaan sampai zaman Khalifah Umar ibn Abd. Aziz (99-101 H), yang selanjutnya buku tersebut dikeluarkan agar dapat dibaca kaum muslimin yang berminat, setelah khalifah lebih dahulu sembahyang istikharah. Khalifah Umar ibn Abd Aziz menginginkan supaya buku-buku ilmu pengetahuan yang bermanfaat bagi kesejahteraan rakyat seperti kedokteran, kimia, dan geometri dikeluarkan dari perpustakaan agar dipelajari umat Islam. Sejak saat itu mulailah berbagai cabang ilmu pengetahuan asing sedikit

demi sedikit di serap oleh dunia Islam hingga zaman daulah Abbasiyyah (al-Ahwani, 1986: 31-32).

Dr. Hasan Ibrahim Hasan menulis, bahwa orang pertama yang menaruh perhatian kepada pengkajian filsafat dan penerjemahan buku-buku kedokteran kedalam bahasa Arab adalah Khalid ibn Yazid ibn Mu'awiyah (85-84 H). Ia memanggil sekelompok orang-orang Yunani yang bermukim di Mesir untuk menyalin buku-buku yang berbahasa Yunani dan Qibti tentang kimia kedalam bahasa Arab (Hasan Ibrahim Hasan, 1876: 345). Bahkan di riwayatkan bahwa Khalid ibn Yazid itu memerintah seorang ilmuan Yunani yang berdomisili di Iskandariyah untuk menerjemahkan buku *Organon* (logika) dari bahasa Yunani ke dalam bahasa Arab (an-Nasyar, 1964: 7).

Jadi kaum muslimin pada abad pertama dan awal abad kedua hijriyah (masa Bani Umayyah) telah mengenal filsafat Yunani, dan telah memulai menyalin buku-buku Yunani kedalam bahasa Arab. Bahkan menurut data sejarah, Ibn Muqoffa bukanlah orang yang pertama yang menerjemahkan buku organon karya Aristotoles kedalam bahasa Arab pada zaman Bani Abbasiyyah, tetapi telah lebih dahulu di terjemahkan pada zaman Bani Umayyah.

C. Motivasi Umat Islam Mengembangkan Filsafat Islam

Menurut analisa seorang orientalis, W. Montgomery Watt, bahwa sebab sebab penerimaan orang Islam terhadap filsafat Yunani ialah kesadaran mereka sendiri untuk membela keyakinan agama. Setelah umat Islam menguasai

berbagai daerah seperti Mesir, Persia dan lain sebagainya, uamt Islam sadar bahwa di tengah-tengah mereka terdapat orang orang yang telah memiliki budaya intelektul yang tinggi, baik dari orang orang Kristen dan lembaga-lembaga keagamaan lainnya di Irak, juga mungkin mereka telah mempunyai kontak dengan orang orang Hindu dari India. Di antara orang orang itu banyak yang menolak atau mengkritik sebagian aqidah Islam dengan argumentasi filosofis. Oleh sebab itu, kebutuhan akan polemik dan apologi untuk membela agama, mendorong sebagian umat Islam untuk mempelajari filsafat (Watt, 1987: 58).

Analisa Watt di atas, nampaknya merupakan salah satu faktor Extern bagi kaum mutakallimin yang beraliran rationalis dalam mempelajari filsafat dengan dalih untuk membela keyakinan agama terhadap kritik yang berasal dari umat non muslim. Diantara aliran teologi pada masa Bani Umayyah yang jalan pikirannya terkena sentuhan filsafat Yunani ialah Aliran Qodariyah dan Mu'tazilah.

Aliran Qadariyah yang dipelopori oleh Ma'bad al-Juhaini dan Ghailan ad-Dimsyiqi merupakan aliran teologi Islam pada akhir abad pertama Hijriyah, yang telah membicarakan masalah *qudrah* dan *Idarah* manusia (*afal al-ibad*), sebagai sesuatu kebebasan baginya lepas dari *qudrah* dan iradah Allah SWT, dan bahkan Tuhan tidak mengetahui apa yang diperbuat oleh manusia itu. Persoalan tersebut menurut Dr. Ahmad Amin, dahulu merupakan pendapat filosof Yunani, yang kemudian ditransfer oleh orang-orang Suryani, dan selanjutnya menjadi pembicaraan orang-orang Zoroaster dan Masehi (Amin, 1965: 284, Nasution, 1972: 21). Jadi menurut aliran ini manusia

memiliki kebebasan dan kekuatan sendiri untuk menentukan perjalanan hidupnya, mewujudkan perbuatan-perbuatannya tanpa adanya campur tangan dari Tuhan (*free will and act*).

Selanjutnya oleh aliran Mu'tazilah pendapat tersebut dipertahankan, bahkan lebih mendalam dan lebih bersifat filosofis, sebab Washil ibn Atha' (82-131 H) dan Amr ibn Ubaid (w.143 H) tidak hanya mempersoalkan *qudrah* dan *iradah* manusia, tetapi telah lebih jauh pada persoalan metafisika. Misalnya Washil berpendapat bahwa Allah adalah Maha Esa, karenanya ia menolak adanya sifat-sifat Tuhan *(Mu'atthilah*) dalam arti sifat-sifat Tuhan itu sebenarnya bukanlah sifat yang mempunyai wujud tersendiri diluar dzat Tuhan, tetapi merupakan sifat esensi Tuhan. Hanya Allahlah yang Qodim, dan tidak ada selain Dia yang qodim, maka pendapat orang bahwa sifat-sifat Tuhan itu qodim, berarti menunjukkan adanya qodim yang berbilang (Nasution, 1972: 297, De Boer, 1967: 45).

Disamping itu, prinsip *manzilah baina al-manzilatain* bagi seorang *fasik* merupakan pemecahan jalan tengah antara satu ujung dengan yang lain. Jalan fikiran ini disamping berpedoman pada al-Qur'an dan Hadits, juga mengambil fikiran-fikiran Aristoteles yang mengatakan bahwa keutamaan *(fadlilah*, *Virtual)* ialah jalan tengah antara dua jalan yang berlebihan. Plato juga mengatakan bahwa ada suatu tempat diantara baik dan buruk (Hanafi, 1974: 44). Dampak lain dari sentuhan filsafat Yunani terhadap aliran Mu'tazilah yaitu pendapatnya bahwa dengan akal belaka manusia sanggup mengetahui baik dan buruk, meskipun syara' tidak menyebutkannya. Manusia

wajib menjalankan yang baik dan meninggalkan yang buruk tanpa di utusnya seorang Rasul (Syalabi, 1971: 92). Berangkat dari pendapat yang seperti inilah, maka As-Syahrastani menyimpulkan, bahwa para mutakallimin klasik serperti Washil ibn Atha' dan teman-temannya telah mempelajari buku-buku filsafat (As-Syahrastani, 1320 H: 58).

BAB II

SEJARAH PERKEMBANGAN PEMIKIRAN FILSAFAT ISLAM

A. Zaman Penerjemahan

Pada zaman dinasti Umayyah dikalangan umat Islam telah ada uasaha penerjemahan buku-buku ilmu pengetahuan dan filsafat yang dilakukan orang-orang yang berkepentingan untuk tujuan tertentu. Pada mulanya penerjemahan itu dilakukan terhadap buku-buku ilmiah yang berhubungan dengan hehidupan praktis, seperti ilmu kimia, kedokteran, Astronomi dan lainnya. Tetapi kemudian berkembang pada bidang filsafat, karena ilmu dan filsafat pada waktu itu merupakan satu-kesatuan pembahasan yang tak terpisahkan. Ilmu pengetahuan pertama diterjemahkan ialah ilmu kedokteran, yaitu pada zaman khalifah Bani Umayyah yang keempat, bernama Marwan Bin Hakam (64-65 H). Seorang dokter yang bernama Masarjawaih menerjemahkan buku kedokteran kedalam bahasa Arab karya pendeta Ahran bin A'yun dalam bahasa Suryani. Buku tersebut masih tersimpan baik

di dalam perpustakaan sampai zaman khalifah Umar bin Abd Aziz (99-101 H), yang selanjutnya dapat di pelajari oleh umat Islam setelah Khalifah beristikharah (al-Ahwani, 1985: 31).

Informasi yang lain mengatakan bahwa penerjemahan karya Yunani kuno telah dirintis oleh Khalid Bin Yazid al-Umawi (wafat 84 H), seorang putera Khalifah yang telah mencurahkan perhatiannya terhadap pengkajian ilmu dan filsafat. Ia meminta untuk diterjemahkan beberapa kitab di dalam ilmu ini kedalam bahasa Arab (Daudy, 1986: 5).

Setelah kekuasaan uamt Islam jatuh ketangan Abbasiyyah aktifitas penerjemahan semakin pesat, semenjak Khalifah Abbasiyah kedua, Ja'far al-Mansyur membangun kota Bagdad yang kemudian menjadi mercusuar dan jantung dunia Islam dalam beberapa abad. Khalifah ini sangat mencintai ilmu pengetahuan astronomi, kedokteran dan juga ilmu hitung. Ia menyuruh Muhammad Bin Ibrohim al-Fazazi (ahli falak pertama dalam Islam) untuk menerjemahkan buku "SINDAHIND" dari India kedalam bahasa Arab yang berisi ilmu bintang, dan juga beberapa buku lain tentang ilmu hitung India. Dari bahasa Persia di terjemahkan buku "Kalilah Wa Daminah", sedang dari buku-buku Yunani di terjemahkan melalui bahasa Suryani. Kegiatan ini masih berjalan pada masah Khalifah Al-Mahdi, Al-Hadi dan Al-Rasyid yang menyuruh terjemahkan buku *Enclides* tentang ilmu ukur, dan buku *Almageste* karya Ptolemeus tentang ilmu falak (Syalaby, 1978: 246-247).

Gerakan penerjemahan ini mencapai puncaknya pada masa Khalifah Al-Makmun (813-833 M) di Bagdad yang menganut faham Mu'tazilah, sehinga bersikap liberal untuk pengetahuan rational, dengan mendirikan wisma kearifan "Baitul Hikmah" sebagai pusat kegiatan Ilmiah. Di tangan Al-Makmun ilmu pengetahuan dan filsafah yang pernah berkembang di Yunani, Romawi dan Timur dekat ditransfer bahkan dikuasai dan akhirnya dikembangkan umat Islam secara menakjubkan. Ia mengirim utusan keseluruh kerajaan Bizantium untuk mencari buku-buku Yunani tentang berbagai bidang, yang kemudian diterjemahkan kedalam bahasa Arab di dalam lembaga akademis "Baitul Hikmah" ini.

Diantara pakar-pakar penerjemah pada masa itu ialah Hunain bin Ishak, Ya'kub Al-Kindi, Tsabit bin Qurroh dan Umar bin Baktiakhsu. Mereka itu di Bantu anak buahnya sehingga dapat berhasil menerjemahkan buku-buku Yunani, Romawi, dan Persia dari berbagai ilmu seperti; filsafat, kedokteran, astronomi, matematika, musik, logika, sejarah, hukum, sastera, dan lain sebagainya. Diantara pakar ini, Al-Kindilah yang beruntung memperoleh kedudukan yang baik dari Khalifah Al-Makmun, Al-Mu'tasim dan Al-Watsiq sebagai guru istana di samping sebagai tabib (Hasan, 1976: 347).

B. Sebab-Sebab Penerimaan Filsafah Yunani

Sejak munculnya Al-Kindi sebagai Filosof pertama di kalangan umat Islam, dunia Islam nampak bersikap senang hati untuk menerima filsafah Yunani, sehingga setelah Al-

kindi disusul oleh filosof-filosof muslim yang lain dan bahkan lebih berbobot seperti Al-Farabi, Al-Razi, Ibnu Miskawaih dan Ibn Sina. Kemudian baru terjadi penolakan filsafah pada masa Al-Ghozali dengan bukunya "Tahafutul Falasifah" pada pertengahan abad kelima hijriyah. Meskipun demikian disisi lain, Al-Ghozali juga dapat menerima pemikiran Yunani diluar soal metafisika. Maka sebenarnya Al-Ghozali juga dapat di pandang sebagai filosof muslim.

Sepeninggal Al-Ghozali di belahan dunia Islam Andalusia (Spanyol) muncul juga generasi kedua, seperti Ibn Bajah (wafat 1138 M), Ibnu Thufail (1110-1185 M), dan yang tersohor ialah Ibnu Rusyd (1126-1198 M), yang telah menyusun buku "Tahafutut Tahafut" untuk membela filsafat dari serangan Al-Ghozali. Sebab-sebab penerimaaan filsafah Yunani itu menurut analisa seorang orientalis, W. Montgomery Watt, ialah hesadaran umat Islam sendiri untuk kepentingan membela keyakinan agama. Setelah agama Islam menguasai berbagai daerah seperti Mesir, Persia dan lain sebagainya, mereka sadar bahwa ditengah-tengah mereka terdapat orang-orang yang memiliki budaya intelektual yang tinggi, baik dalam kalangan orang Kristen dan lembaga keagamaan lainnya di Irak. Juga mungkin umat Islam telah mempunyai kontak dengan orang-orang Hindu dengan berbagai sektenya dari India, diantara mereka itu banyak yang menolak dan mengkritik sebagian aqidah Islam dengan argumentasi filosofis. Oleh sebab itu kebutuhan akan polemik dan apologi (untuk membela agama) mendorong sebagian umat Islam untuk mempelajari filsafah (Watt, 1984: 58).

A. Hanafi, MA, mengelompokkan sebab-sebab penerimaan dunia Islam terhadap filsafat Yunani menjadi dua faktor, yaitu faktor *subyektif* dan faktor *obyektif*. Faktor *Subyektif* adalah kecondongan umat Islam pada waktu itu untuk dapat menyampaikan ajaran agama Islam secara rasional kepada umat non muslim, agar dapat di terima oleh mereka secara sadar dan tanpa adanya keraguan. Hal inilah merupakan salah satu faktor yang mengharuskan umat Islam untuk berfilsafat. Sedang faktor *obyektif* meliputi tiga hal , yaitu:

1. Ketelitian logika Ariestoteles dan ilmu-ilmu matematika yang cukup mengagumkan dunia pikir umat Islam, sehingga mereka mempercayai kebenaran logika dan kejelasan seluruh hasil pemikiran Yunani, termasuk dalam lapangan metafisika (ketuhanan) yang penterjemahannya baru terjadi pada masa kemudian.
2. Corak keagamaan pada filsafat Yunani ketika menggambarkan Tuhan dan kebahagiaan manusia. Tuhan di gambarkan sebagai Tuhan Yang Esa, dan jalan kebahagiaan ialah zuhud dan tasawuf, serta peleburan diri kepada Tuhan sebagai jalan pendekataan manusia kepadaNya. Sebenarnya corak keagamaan itu bukan datang dari Yunani, tetapi dari pikiran-pikiran Romawi di Roma, Mesir di Iskandariyah, Finisia di Timur serta pikiran Semit di timur dekat.
3. Bercampur aduknya pikiran-pikiran keagamaan, dari kalangan Yahudi dan Masehi yang bercorak filsafat

dengan buku-buku filsafat Yunani, sehingga ketika terjadi penerjemahan, buku-buku keagamaan ini di sangka umat Islam sebagai karangan Filosof-filosof Yunani. Faktor-faktor itulah yang menyebabkan filsafat Yunani di terima umat Islam, meskipun penerimaannya tidak secara keseluruhan. Tetapi di adakan penyesuaian-penyesuaian dengan nas-nas agama, disamping pemikiran yang sedang perkembang di kalangan umat Islam sendiri (Hanafi, 1974: 61).

Adapun manifentasi filsafat Yunani itu di lakukan para filosof muslim dengan usaha pemaduan, yang berkisar pada dua cara, yakni :

1. Memberikan ulasan terhadap pikiran-pikiran filsafat Yunani, dengan menghilangkan kejanggalan-lejanggalan serta mempertemukan pikiran filsafat yang berlawanan.
2. Pemaduan antara filsafat dengan agama.

Cara ini lebih nampak sebagai penerimaan kepada filsafat Yunani, sebab usaha untuk menghilangkan perlawanan antara filsafat dan agama (pemaduan), berarti para filosof-filosof muslim tidak kurang kepercayaan mereka terhadap agama Islam. Kedua-keduanya dianggap sederajad, maka cara kedua ini mendorong filosof muslim untuk menjelaskan ketentuan-ketentuan agama dengan pemikiran yang terurai sejalan dengan filsafat, seperti

nampak pada Al-FArabi, Ibnu Sina dan Ikhwanus Shafa. Disamping itu, cara pemaduan ini dilakukan mereka dengan mena'wilkan kebenaran-kebenaran agama dengan ta'wilan yang sesuai dengan filsafat, sebagaimana dilakukan al-Farabi, Ibnu Sina dan juga Ibnu Rusyd (Poerwantana, 1988: 100-101).

Dari usaha pemaduan para Filosof muslim itu, maka lahirlah beberapa corak pemikiran kaum muslimin yang berupa teologi, filsafat dan mistik Islam.

C. Motivasi Penerjemehen Buku-Buku Filsafat

Peradaban Islam pada puncak kebesarannya tidak menentang ilmu pengetahuan dan filsafat, bahkan menguatkan, mendorong serta bersungguh-sungguh dalam mencari kebenaran dan membuka pintu lebar-lebar bagi berbagai macam pendapat dan aliran. Islam mengajak umatnya untuk memikirkan, menganalisis dan mengarahkan pandangan ke langit dan kebumi serta tidak mengharamkam pembahasan yang rasional filosofis. Di sisi lain setelah umat Islam menguasai daerah-daerah penaklukan, pergaulan mereka dengan masyarakat setempat sangat toleran, sehingga banyak orang Yahudi dan Nasrani yang tertarik memeluk agama Islam. Sementara itu bagi mereka yang tetap pada agama semula, juga mendapatkan tempat yang terhormat disisi para Khalifah, disamping banyak pula kaum muslimin yang kawin dengan wanita Yahudi maupun Nasrani.

Kondisi umat Islam seperti di atas membawa akibat adanya akulturasi kebudayaan dengan asing, sehingga

menimbulkan perbedaan pendapat di dalam memahami soal-soal agama di kalangan kaum muslimin sendiri. Perbedaan itu menimbulkan berbagai aliran dan golongan dikalangan umat Islam, yang masing-masing aliran berusaha untuk mempertahankan pendapatnya dan mengalahkan lawan, sehingga perlu bahan dan teknik berdebat dari manapun asalnya. Hal ini merupakan salah satu motivasi penerjemahan buku-buku asing bagi umat Islam.

Motivasi penerjemahan yang lain dimasa Al-Mansur memiliki corak tersendiri, yaitu :

1. Banyaknya perdebatan mengenai soal-soal agama yang terjadi diantara kaum muslimin disatu pihak dan orang-orang Yahudi -Nasrani dilain pihak. Untuk menghadapi perdebatan tersebut mereka memerlukan filsafat Yunani agar argumentasinya dapat di susun secara baik dalam mengimbangi lawannya yang terkenal memakai ilmu-ilmu Yunani, terutama logika.
2. Banyaknya kepercayaan dan pikiran yang masuk pada kaum muslimin, seperti orang Iran misalnya dalam menguatkan kepercayaan memakai ilmu berfikir yang berdasarkan filsafat Yunani (logika) (Hanafi, 1974: 49).

Sedang pada masa Al-Makmun (813-833 M), yang merupakan zaman keemasan kegiatan penerjemahan buku-buku filsafat atas prakarsa Khalifah, penerjemahan dilakukan tidak hanya terbatas pada bidang logika saja, tetapi juga buku-buku filsafat metafisika, etika dan

psikologi. Hal ini di samping adanya motivasi seperti diatas, juga karena kepribadian Al-Makmun yang cinta pada ilmu pengetahuan liberal, yaitu :

1. Kecenderungan Al-Makmun kepada pikiran aliran Muu'tazilah, mendorongnya untuk membela dan menguatkan pendiriannya, dalam persoalan *Kalamullah* dengan argumentasi pemikiran. Persoalan tersebut menyangkut salah satu sifat Tuhan, yaitu sifat *Kalam*, maka dengan filsafat ketuhanan Yunani dimaksudkan ada hal-hal yang dapat memberikan kekuatan berhujjah menghadapi faham lawan.
2. Kecenderungan Al-Makmun terhadap kebebasan berfikir, serta pandangan yang baik terhadap filosof sebagai manusia pilihan, dimana orang banyak harus mengambil pikiran-pikirannya.
3. Kondisi masa itu menghendaki adanya penerjemahan buku-buku bidang kedokteran, metafisika, astronomi dengan lain lain dengan dorongan yang kuat dari penguasa (Ahmadi, 1982: 61-62).

Kegiatan penerjemahan ini tetap berjalan sepeninggal Al-makmun dalam waktu yang cukup lama, meskipun Khalifah Al-Mutawakkil (847-861 M) mengekang kebebasan berfikir dan menindas orang-orang yang bekerja di lapangan filsafat. Akan tetapi secara pribadi atau kelompok masyarakat yang cinta kepada ilmu, tetap meneruskan kegiatan penerjemahan bahkan di lengkapi dengan berbagai catatan dan komentar. Selanjutnya umat Islam dalam Waktu yang relatif singkat dapat menguasai

warisan intelektual daru tiga jenis kebudayaan yang sangat maju pada waktu itu yakni, Yunani Persia dan India.

Akhirnya lahirlah para Filosof Islam sebagai penerus pemikiran umat manusia, bahkan telah melampauinya dalam sebagian aspek, meski harus mengambil hal-hal yang perlu dari filsafat klasik. Mereka juga memberikan andil dalam rangka memperbaiki dan menambah hal-hal baru kepadanya, disamping membentangkan jalan bagi filsafat yang datang sesudahnya. Mereka membangkitkkan pikiran Yahudi dari tidurnya, mendorong secara kuat pikiran Masehi, dan membantu serta memberi daya kekuatan kepada tokoh tokoh renaissance dan Filosof abad modern (Madzkur, 1988: 288).

Adalah wajar, jika kita dapati umat Islam terdorong untuk menyelami alam pikiran bangsa lain dalam rangka memperluas cakrawala pemikiran. Ada tiga faktor *internal* umat Islam dalam hal ini, ialah :

1. Lebarnya jurang perbedaan antara Islam yang berdasarkan wahyu, meskipun tanpa mengecilkan peranan akal, dengan filsafat Aristoteles yang berdasarkan akal semata-mata.
2. Kecaman yang di lakukan oleh pemuka agama terhadap pembahasan rasional, yang kesimpulannya tidak terikat dengan ketentuan akidah yang telah diakui sebelumnya.
3. Kegemaran para filosof muslim itu sendiri untuk hidup tenang agar dapat berfikir, bebas dari berbagai petaka dan kekacauan (Daudy, 1986: 8-9).

Dengan adanya tiga faktor di atas, disamping faktor-faktor yang lain, maka kegiatan penerjemahan buku-buku filsafat ke dalam bahasa Arab berlangsung dalam waktu yang relatif singkat dengan hasil penerjemahan yang cukup banyak.

Buku-buku filsafat yang berhasil diterjemahkan antara lain karya Plato (427-347 SM) yang meliputi : buku tentang argumentasi dan keTuhanan dalam bentuk percakapan, dengan judul *Theatetus, Cratylus, Sophistes* dan *Par menides*. Buku tentang fisika berjudul *Timaeus*, buku tentang psikologi dan akhlak berjudul *Phaedo* dan *Phaedrus*, dan buku tentang politik berjudul p*oliticus* dan *laws* yang diterjemahkan oleh Yahya bin Adij (Poerwantana, 1988: 89-90).

Sedangkan karya Aristoteles adalah yang paling banyak di terjemahkan meliputi: buku tentang *semantic* (logika) terdiri dari buku *Cathegories* (*al-muqowwalat*), *Parearmenias* (*al-ibrah*), *Analytica priora* (*al-qiyas*), *analitica posteriora* (*Al-burhan*), *topica* (*al-jadal*), dan *sofistica* (*al aqwalul mughollidhoh*) (al-Ahwani, 1985: 43-44). Keenam buku itu dikenal di kalangan Yunani dengan nama "Organon" yang berarti alat, yakni alat untuk berfikir yang menjamin menghasilkan kebenaran. Sedang buku tentang fisika ada tiga buah berjudul; *De Caelo* (langit), *Animalium* (hewan) dan *anima* (Jiwa). Buku tentang etika ada satu berjudul *etica necomachaea* dan satu buku tentang metafisika berjudul *Metaphysica*.

Sementara itu ada buku-buku masa hellennisme Romawi yang sampai kepada umat Islam yaitu, buku

introduction to Arithmettic karya Nicomachus dan buku *poimandres* (*The Good Shephered*) yang berisi percakapan antara akal keTuhanan (*logos*) dengan muridnya *Hermes.* Selanjutnya buku-buku masa Neo-Platonisme yang di terjemahkan kedalam bahasa Arab cukup banyak, diantaranya ialah buku *Enneads* (Kesembilanan) karya Plotinus dari Mesir, pendiri aliran Neo-Patonisme, buku *teologia* (ketuhanan) yang merupakan buku pilihan dari *Enneads*, buku *isagoge* karya porphyries yang berarti pengantar, buku tentang qodimnya alam dan *element of theology* (dasar-dasar ilmu KeTuhanan) karya Proculs (Poerwantana, 1988: 91-95).

Dari buku-buku di atas umat Islam mengenal filsafat Yunani dengan berbagai alirannya, kemudian dikaji sedemikian rupa sehingga mereka akhirnya dapat neyusun karya-karya filsafat Islam yang memiliki cirri khas dan kepribadian sendiri, yakni *sinkretis* (perpaduan) dan *eklektis* (ikhtiar).

D. Tema-Tema Sentral Filsafat Islam

Dari hasil kegiatan penerjemahan karya-karya Yunani kedalam bahasa Arab, maka terbukalah pintu dunia intelektual Islam bagi masuknya gelombang yang dapat menciptakan berkembangnya pemikiran spekulatif di kalangan kaum muslimin. Diantara para filosof Yunani, Aristoteles adalah yang menarik bagi orang-orang Islam, tetapi, sesungguhnya pemahaman kaum muslimin terhadap pikiran guru pertama (*al mu'allimul awwal*) itu, secara umum terjadi melalui teropong Neoplatonisme. Karya

kefilsafatan yanga sangat besar pengaruhnya terhadap pemikiran falsafah Islam ialah “Theologia Aristoteles” yang merupakan pengkalimatan lain dari buku “Enneads”, karya plotinus. Penerimaan kaum muslimin terhadap Neo-Platonisme itu terutama karena paham keTuhanannya memberi kesan *tauhid*, sebagaimana mereka menerima ilmu logika formal, karena di anggap suatu bentuk pengejawantahan dalam perintah Al-Qur’an untuk berfikir (Madjid, 1980: 23-24).

Meskipun Aristoteles banyak mewarnai filsafat Islam, namun pada kenyataannya filsafat Islam bukanlah Aristotelesme maupun Neoplatonisme, disamping bukan kedua-duanya. Hal ini karena pada filsafat Aristoteles terdapat segi-segi yang tidak sesuai dengan dasar-dasar agama, dan sebaliknya dalam Islam ada segi-segi yang lahirnya tidak sejalan dengan pemikiran filsafat. Maka filsafat harus di beri corak agama Islam, dan pada agama Islam harus di warnai filsafat. Itulah filsafat Islam, yang berisi pemaduan antara agama dengan filsafat, dengan bentuk penyesuaian antara berbagai teori, yang di hias dengan warna dan kreasi baru yang Islami.

Di dalam kajian filsafat Islam ada 4 problem pokok terpenting yang mendapatkan perhatian khusus dari para filosof muslim, yaitu :

1. Logika (Ilmu mantiq)

   Para filosof muslim besar perhatiannya terhadap kajian ilmu mantiq,karena disatu pihak ilmu itu merupakan problema yang sangat berharga, dan di sisi lain mantiq merupakan saranah filsafat. Oleh sebab itu

penemuan Aristoteles (guru pertama) ini merupakan ilmu filsafat yang pertama kali yang dikaji oleh kaum muslimin sejak zaman Bani Umayyah, dengan di terjemahkannya buku logika karya Aristoteles "Organon" kedalam bahasa Arab (an- Nasyar, 1947: 7).

Setelah logika Aristoteles dikuasai kaum muslimin, penyajian dan pengaturan sistematikannya di sempurnakan oleh mereka sehingga kesukaran kesukaran yang ada didalamnya dapat di pecahkan. Disamping itu para filosof muslim juga menambahkan dengan tiga buku pengantar (*madkhal*). *Pertama*, buku untuk memasuki pembahasan mengenai *chategorias*, yang popular dengan nama "Isagoge" yang berarti *muqodimah* atau pengantar. *Kedua*, buku *al-khitabah* (retorica) yang berisi teknik berpidato untuk mengalahkan lawan dan memenangkan berbagai pemikiran politik dan sosial. *Ketiga*, buku Sya'ir (*Poetica*) yang berisi tentang seni yang paling indah. Semantik adalah cara menyusun dalil atas dasar hal ikhwal yang diketahui untuk menarik kesimpulan tentang masalah yang belum diketahui. Caranya dengan *qiyas* (*silogisme*) dan juga *burhan* (pembuktian, *proff*), sehingga setiap pemikiran mereka kembalikan dengan system *qiyas*. Agar kesimpulannya tetap bersumber pada hal ikhwal yang telah ada sebelumnya, maka harus mengarahkan pandangan lebih dahulu kepada usaha menemukan dalil-dalil *aksioma* untuk dijadikan burhan (pembuktian yang baik). Dengan demikian qiyas bersifat meyakinkan,

karena tersusun dari hal-hal yang bersifat meyakinkan dan menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan pula (al- Ahwani, 1985: 94-95).

Di antara filosoft-filosof muslim yang paling berjasa dalam mengembangkan ilmu mantiq ialah Al-Farabi (870-956 M) yang mendapat gelar sebagai *al-Muallimus Tsani* (guru kedua). Dalam lingkungan filsafat, “logika” dikenal sebagai ilmu tentang alat untuk mencari kebenaran, yang di dalamnya terdapat sistem silogisme atau logika deduktif (qiyas). Pembuktian logika dalam kebenaran formal ini distrukturkan dalam *premis mayor*, sejumlah *premis minor*, dan satu *konklusi* yang mensyaratkan struktuur proposisi-proposisi sebagai norma berpikir; aksentuasinya lebih pada forma daripada isinya (Muhadjir, 1989: 11). Peran logika yang demikian ini menarik kaum muslimin untuk mendalami dan mengkajinya secara teliti, sehingga pengaruhnya tidak terbatas pada para filosof, tetapi juga banyak berpengaruh pada pemikiran teologi, mistik, dan bahkan yurisprodensi Islam.

Namun perlu dimengerti, bahwa dalam perkembangannya logika Aristotelian ini mendapatkan kritik dan penilaian negatif di kalangan Ulama’, terutama oleh Ibnu Taimiyah (w. 1328 M), seorang pemikir pembaharu dalam Islam dari Damaskus yang yang sangat kompeten membongkar kepalsuan logika Aristoteles (ilmu mantiq) yang banyak menguasai jalan pikiran sarjana Islam sebelumnya. Namun begitu proses sillogiistic yang dapat menghasilkan bukti tak

terbantah tetap diakui oleh para ulama, termasuk Ibnu Taimiyah sendiri yang menekankan pentingnya qiyas syar'i yang benar, sehingga menunjukkan ia masih erat terkait dengan tradisi Aristotelianisme Islam (Madjid, 1980: 38-39).

2. Metafisika (Ide KeTuhanan)

Dalam pembahasan soal ide keTuhanan, para filosof muslim tidak mungkin dapat meninggalkan prinsip ajaran Islam, yaitu keEsaanNya Yang Mutlak. Akan tetapi juga mereka mewarisi dua teori keTuhanan dari para filosof Yunani; *Pertama,* teori Aristoteless yang menyebutkan Tuhan sebagai "Penggerak pertama yang tidak digerakkan", yakni sebab pertama dari seluruh alam wujud. Teori penggerak pertama ini mengarah pada gerak abadi yang terdapat di dunia, sebab setiap hal yang bergerak pasti digerakkan oleh sesuatu yang lain, dan seterusnya harus ada satu penggerak pertama yang ia sendiri tidak digerakkkan oleh sesuatu. Maka penggerak pertama ini harus bersifat kekal abadi, terlepas dari materi dan ia sendiri tidak bergerak. Tetapi gerak dalam jagat raya yang ditimbulkannya itu bersifat abadi pula, tidak mempunyai permulaan maupun penghabisan meskipun terikat dengan materi (Bertens, 1975: 158).

Kedua, teori Plato dan Neoplatonisme yang memandang Allah sebagai "Yang Esa" dan dari padaNya melimpah (memancar) *Al Aqlul awwal* atau akal pertama, kemudian *an-nafsu kulliyah* (jiwa

universal), lalu *al-hayula* atau materi pertama (*nature* atau alam). Teori pelimpahan (*emanasi*) ini mangandung pengertian bahwa, alam itu keluar dari Tuhan sebagai suatu keharusan, ibarat cahaya keluar dari matahari atau air keluar dari sumber air. Jadi Tuhan tidak memiliki kelebihan yang berupa kesanggupan mencipta di luar diriNya (alam). Demikian pula teori gerak dari Aristoteles mengandung maksud bahwa, alam ini *qodim* dan membawa konsekuensi mengingkari adanya (penciptaan), sebab teori ini menyebut Tuhan sebagai penggerak yang tidak bergerak (al-Ahwani, 1985: 100-101).

Dengan demikian, berarti ide keTuhanan pada filosof Yunani tidak jelas dan kabur baik segi keEsaannya maupun dari sisi sebagai pencipta tunggal yang *absolute*. Maka sudah barang tentu tidak sejalan dengan kepercayaan agama Islam, sehingga menuntut para filosof Muslim harus menyusunnya kembali dengan cara yang sesuai dengan dasar-dasar agamanya.

Al-Kindi misalnya menjelaskan bahwa Allah adalah *Al-Wahidul haqq* (satu yang hakiki), dalam arti "Yang Pertama", "Yang Mencipta" sesuatu dari ketiadaan dan "Yang Menguasai" segala yang telah diciptakanNya. Ia adalah yang benar pertama (*Al-Haqqul Awwal*) dan yang benar Tunggal (*Al-Haqqul Wahid*), Ia semata- mata Satu. Selain Tuhan semuanya mengandung arti banyak (Nasution, 1978 : 14).

Al-Farabi menyusun teori bahwa Allah adalah *Al-Maujudul Awwal* (Exist pertama), yakni sumber

pertama bagi seluruh alam wujud (*mumkinul wujud*) dan sebab pertama bagi eksistensiNya (*Wajibul Wujud*). Yang dimaksud *wajibul wujud* ialah, jika ditilik dari segi Dzat, Ia wajib adanya dengan sendiriNya bukan karena sesuatu sebab di luar diriNya. Ia adalah wujud yang paling sempurna, karena wujudnya tanpa suatu sebab, suci dari segala kekurangan, paling mulia dan qodim dan karena itu Ia adalah Azali. DzatNya sendiri sudah cukup menjadi sebab bagi keabadian wujudNya. Ia tidak terdiri dari materi dan forma (Daudy, 1986: 34-35).

Ibnu Sina menempuh cara lain, tetapi senafas dengan al-Farabi dengan menetapkan bahwa Allah adalah Dzat yang "Wajibul Wujud" (Yang Pasti Ada), yakni Dzat Yang Ada (*Wujud*), dan jika ditetapkan "tidak ada" menimbulkan kemustahilan. Sebab wujudNya disebabkan oleh diriNya sendiri.

Sementara itu Ibnu Rusyd menempuh metode lain yang lebih condong kepada Aristoteles, meskipun telah diramu dengan jalan agama. Menurutnya Tuhan adalah "Penggerak" yang tidak bergerak sebagaiaman Aristoteles, tetapi Penggerak dalam arti Pencipta. Ada dua argumen bukti wujudnya Allah yang sejalan dengan ajaran Islam yaitu; *pertama*, dalil '*inayah,* yang berpijak pada tujuan diciptakannya alam, yakni semua yang ada ini sesuai dengan kebutuhan manusia, karena semua telah dijadikan Sang Pencipta yang menghendakinya. *Kedua*, dalil *ikhtira'* yaitu bahwa segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi terjadi dengan bukti adanya gerakan yang teratur, ini

merupakan indikator adanya Sang Pencipta yang Maha kuasa (Daudy, 1986: 22-23).

Meskipun demikian para Filosof muslim sebenarnya masih mengikuti konsep filsafat Yunani, bahwa Tuhan adalah Dzat yang berfikir dan menjadi obyek pemikiranNya (*al aqil wal ma'wul*) karena Dzatnya sendiri, bukan karena yang lain. Tetapi sejalan dengan ajaran Islam mereka tidak mengakui adanya *pluralitas* pada Tuhan dengan segala pengertiannya, karena itu mereka menggunakan konsep- kesatuan sifat dan Dzat.

3. Fisika (alam)

Problema alam yang diwarisi filosof-filosof muslim dari filsafat Yunani ialah bahwa alam itu *qodim* (*azali*) sebagaimana tegas dinyatakan oleh Aristoteles, dan kurang tegas dinyatakan oleh Plato dan Plotinus. Plato mengatakan, *alam ini qodim*, tetapi Tuhanlah yang mengaturnya. Sementara itu Plotinus menampilkan teori *pancaran* (pelimpahan) dalam hal kejadian alam, yang mengandung unsur *panteisme* (*Wahdatul Wujud*).

Semua teori tersebut jelas bertentangan dengan ajaran Islam, yang dengan tegas menetapkan, bahwa Tuhan adalah pencipta alam dari ketiadaan (*Creator ex Nihilo*), berlainan sama sekali dengan alam, Maha Tinggi dari segala sesuatu, dan bebas dalam perbuatanNya menciptakan alam ini. Dalam hal ini para filosof muslim juga berbeda pendapatnya,

meskipun secara umum mereka telah mengambil jalan tengah (pemaduan) antara ajaran agama dengan filsafat Yunani.

Al-kindi, secara radikal menyatakan bahwa alam ini tidak kekal, sebab menurutnya semua benda fisik terdiri dari materi dan bentuk, yang bergerak di dalam ruang dan waktu. Jadi, materi, bentuk, ruang dan waktu merupakan unsur dari setiap fisik dan karenanya terbatas, meskipun fisik ini adalah wujud dunia. Oleh karena terbatas, maka tak kekal, dan hanya Allah jualah yang kekal (Syarif, 1985: 24).

Al-Farabi, menafsirkan alam ini berasal dari *Al-Awwal* (Yang Maha Pertama) melalui proses *emanasi* (*faidl*). Dari "Yang Pertama" melimpah "Pertama"yang lain (*akal pertama*), sebaba apa yang berasal dari "satu" harus "satu" juga, seperti keluarnya cahaya dari matahari. Kemudian dari *akal pertama* (pertama yang lain, wujud kedua) memancar *akal kedua* (wujud ketiga), dan begitu seterusnya sampai muncul *akal kesepuluh* (wujud kesebelas), dan dari padanya muncullah bumi serta roh-roh dan materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur alam; *api, air, udara*, dan *tanah*. Jadi dari akal kesepuluh (*akal fa'al*) inilah keluar alam (bumi) yang ditempati manusia serta seisinya dan merupakan jiwa yang mengaturnya. Walaupun materi itu makhluk, tetapi itu tercipta tanpa mempunyai permulaan dalam waktu, yakni *qodim* (Nasution, 1998: 28).

Teori emanasi ini ternyata diterima juga oleh Ibnu Sina, dengan sedikit perbedaan tentang rincian obyek pemikiran bagi akal-akal. Al-Farobi, hanya menyebut dua obyek pemikiran bagi akal-akal yaitu Tuhan dan diriNya sendiri. Sementara Ibnu Sina menyebut tiga obyek, yaitu Tuhan, dirinya sendiri sebagai *wajibul wujud* dan diriNya sebagai *mumkinul wujud.* Sebenarnya para filosof muslim dengan teori ini ingin menetapkan adanya penciptaan (*'ibda al-khalq*) sebagaimana konsep al-Qur'an, meskipun mereka menggambarkan penciptaan dengan gambaran spititual rational, dan masih sependapat dengan Aristoteles dengan qodimnya alam.

Sedang Ibnu Rusyd, berpendapat bahwa dari satu segi alam ini adalah *baharu*, sebab wujudnya membutuhkan sebab dari luar, yakni Tuhan sebagai pencipta pertama. Tetapi dari sisi lain alam ini *qodim,* sebab adanya tidak didahului oleh *adam* (tiada) dan tidak pula didahului oleh *zaman*, sebab wujudnya bukan terjadi secara *creatio ex nihilo* tetapi bahan-bahannya telah tersedia ada (Ishak, 1980: 52).

4. Manusia (Antropologi)

Pada pokoknya problema manusia yang dibicarakan filsafat ialah tentang dua dimensi manusia yaitu, *jiwa* dan *raga* serta apa yang dituntut oleh keduanya, agar manusia dapat hidup selamat di dunia ini. Para filosof Yunani seperti Plato dan Aristoteles lebih banyak memperhatikan masalah jiwa dari pada

soal jasmani, sebab menurut mereka manusia itu pada hakikatnya hewan yang dapat berbicara, berfikir dan mengerti. Yang membedakan manusia dengan jenis hewan yang lain ialah jiwanya, yakni akal dan fikiran, maka dimensi manusia yang terpenting ialah jiwa.

Disisi lain Islam memandang manusia sebagai makhluk yang terdiri dari jasmani dan rohani, dimana kedua unsur itu mempunyai tuntutan sendiri-sendiri yang harus dipenuhi agar manusia dapat hidup dengan lurus dan selamat di dunia dan di akhirat kelak, yang bersifat kekal abadi. Oleh sebab itu para filosof muslim di satu sisi tidak hanya memandang penting jiwa ansikh, tetapi juga memandang jasmani mempunyai peran yang penting di dalam mengarungi kehidupan ini. Disisi lain mereka tidak mau menerima pendapat Artistoteles yang mengingkari keabadian jiwa, karena Islam menetapkan keabadian jiwa sebagai suatu keharusan agar adanya pahala dan siksa akhirat dapat dipahami.

Mnurut al-Kindi, jiwa adalah tunggal, bersifat sempurna dan mulia, sebab esensi jiwa berasal dari essensi Sang Pencipta, seperti halnya sinar matahari berasal dari matahari. Jiwa terpisah dari badan dan berbeda dari padanya, essensinya bersifat Ilahi dan spiritual, sebab keunggulan sifatnya serta kejijikannya terhadap nafsu dan kebringasan yang membinasan manusia (Atiyeh, 1983: 93). Teori di atas menunjukkan bahwa jiwa dipandang al-Kindi sebagai suatu yang bersifat rohani serta kekal abadi.

Al-Farabi, berpendapat bahwa jiwa manusia adalah kesempurnaan pertama bagi jisim alami yang organis dan memiliki kehidupan dalam bentuk potensial. Dengan kata lain jiwa adalah *forma* bagi jasad sebagaiaman pendapat Aristoteles, tetapi ia menolak Aristoteles mengenai fananya jiwa sebab kematian jasad. Dalam hal ini ia lebih menyukai teori Plato yang menganut faham keabadian jiwa, disamping kesesuaiannya dengan ajaran Islam (Daudy, 1986: 42). Lain halnya dengan Ibnu Sina, yang menganut aliran Aristoteles, memandang manusia sebagai benda alam (*natural matter*) yang mempunyai bentuk yaitu "jiwa" yang merupakan kesempurnaannya serta sebagai titik pemusatan fungsinya yang fital dan tak terpisahkan dari jasmaninya. Tetapi pada akhirnya Ibnu Sina sampai pada teori bahwa manusia terdiri dari dua substansi yaitu *jiwa* dan *raga*. Substansi jiwa berlainan dengan substansi raga, dan terpisah terutama setelah manusia itu mati (al- Ahwani, 1985: 126).

Dari pendapat filosof filosof muslim di atas, nampaknya mereka tidak banyak memperhatikan manusia dari segi jasadnya, namun lebih menekankan pada pentingnya jiwa dari pada jasad. Demikian pula halnya Ibnu Rusyd, juga memandang manusia terdiri dari dua unsur yaitu *materi* (jasad) dan *forma* (jiwa). Jasad tidak lebih dari pada sebagai alat bagi jiwa dalam mencapai maksudnya. Bagi jasad, jiwa merupakan kesempurnaan pertama yang membuatnya dapat hidup dan berfungsi, sementara jiwa akan memperoleh kesempurnaan

kesempurnaan lain melalui alat atau anggota badan (Daudy, 1986: 170).

Demikian kisah lahirnya filsafat Islam dengan empat problem yang terpenting baginya sebagai aliran filsafat yang mengakui peranan akal, dan mempersoalkan bagaimana manusia menafsirkan alam wujud beserta segala rahasianya dalam pertaliannya dengan Tuhan. Betapapun para filosof muslim menyusun pemikiran asing, tetapi mereka ternyata mampu menciptakan lingkungan rasional khas bagi dirinya serta membentuk pemikiran yang unik dalam manifestasi pemaduannya antar ajaran Islam dengan pemikiran asing tersebut.

BAB III
SUMBER FILSAFAT ISLAM
DAN PROSES PENYERAPANNYA

Merupakan *law of nature* (hukum alam), orang yang hidup pada suatu zaman pasti terpengaruh dan berguru dengan para pendahulunya, demikian pula para filosof muslim Juga dapat dipastikan pemikiran mereka terpengaruh para ahli pikir di dunia yang hidup sebelum zaman tersebut. Kita misalnya yang hidup pada abad 20 ini, tidak mungkin terlepas sama sekali dari pengaruh nenek moyang kita baik dari segi pemikiran, tradisi, etiket, bahasa dan aspek-aspek kehidupan lainnya.

Maka wajarlah apabila filsafat Islam terpengaruh oleh filsafat Yunani, sebab orang-orang Yunani telah lebih dahulu menekuni bidang filsafat dibanding orang Islam. Merekalah yang merupakan nenek moyang dunia filsafat. Para filosof muslim sebagian besar mengambil pandangan Aristotees, dan dalam beberapa aspek mengagumi Plato.

Akan tetapi tidak benar ilka berguru dan terpengaruh itu berarti meniru atau membebek semata-mata. Filsafat Islam bukan hanya nukilan Aristoteles seperti yang diduga E. Renan, atau kutipan dari Neo Platonisme sebagaimana yang dituduhkan Duhem (Madzkur, 1988: 11).

Memang benar, filsafat Yunani merupakan salah satu sumber filsafat Islam, bahan bakunya sebagian besar diambil dari Yunani, tetapi kemudian diolah, dibentuk dengan bahan-bahan yang lain sehingga merupakan suatu sistem pemikiran yang memiliki ciri khas tersendiri. Bahan-bahan yang lain itu misalnya, kebudayaan Mesir, India, Iran dan terutama adalah ajaran agama Islam itu sendiri, disamping lingkungan dan suasana para filosof muslim tersebut hidup pada suatu zaman tertentu.

A. Filsafat Mesir

Negara Mesir atau timur dekat telah lama memiliki peradaban yang tinggi, dimana Eropa pada saat ini masih berada dalam lingkungan kegelapan. Setelah peradaban timur dekat (Mesir) runtuh, barulah muncul kebudayaan Yunani yang selanjutnya mempunyai pengaruh yang sangat besar diseluruh Eropa, bahkan juga dibidang pemikiran filsafat berpengaruh di seluruh dunia. Peradaban tua dari Mesir itu sudah berkembang kira-kira 3000 tahun sebelum Masehi. Orang-orang Mesir telah berpikir tentang asal segala sesuatu yang maujud, yaitu “RA”. Dialah pokok dari segala yang ada dan dapat mengadakan segala apa yang dikuasainya, karena Ia adalahTuhan Yang Maha Kuasa. Jadi orang Mesir telah Iebih dahulu mendapati apa yang

didapati Plato dalam tempo 25 abad sebelumnya (Abbas, 1984: 122).

Orang-orang Mesir purbakala juga telah sampai pada keyakinan terhadap kekalnya roh manusia yang telah mati, dan akan kembali kepada tubuhnya, maka tubuh yang mati itu perlu diabadikan dengan *mummia* agar pada hari kebangkitan, roh itu mau kembali kepada tubuhnya semula. Dalam perkembangan selanjutnya muncul pula kepercayaan *atheisme* yang sama sekali tidak msngakui adanya Tuhan ataupun hidup sesudah mati. Kaum *reaksioner atheis* ini menggunakan perdebatan-perdebatan yang filosofis untuk menghabisi kepercayaan terhadap adanya Tuhan atau hidup sesudah di akhirat. Tetapi kemudian datanglah raja yang bernama "Amunepis" yang antusias sekali mengembangkan kepercayaan untuk menyembah Tuhan Yang Maha Esa (Abbas, 1984: 145).

Demikianlah sekilas tentang perkembangan pemikiran orang Mesir purbakala dimana mereka telah mengalami perkembangan pemikiran sebagai lazimnya perkembangan pemikiran dunia filsafat. Hal ini sebagai bukti bahwa, sebelum herkembang filsafat Yunani telah pernah berkembang pemikirar filosofis di negara Mesir, meskipun dengan kualitas dan kuantitas yang berbeda. Tepatlah apa yang ditulis oleh Dr. Fuad Al Ahwani, bahwa ilmu filsafat pada zaman dahulu milik orang-orang Kaldan penduduk Irak, kemudian pindah kepada orang Mesir lantas berpindah lagi pada Orang Yunani (al-Ahwani, 1985: 2).

B. Filsafat India

Di belahan bumi yang lain, yaitu India juga telah berkembang kebudayaan yang tinggi dengan menelurkan pemikiran falsafat yang cukup berbobot jauh sebelum Yunani kebudayaannya sampai melahirkan para filosof yang brilliant. Kira-kira 1000 sampai 2000 tahun sebelum Masehi, bangsa Arya meninggalkan tanah airnya untuk mengadakan ekspansi ke tanah datar sungai Indus, sehingga mengalahkan penduduk asli negeri itu. Mula-mula mereka tinggal di daerah Punjab, tetapi makin lama makin besar kekuasaannya dan berkembang kebudayaannya, termasuk di dalamnya perkembangan pemikiran filsalat. Zainal Arifin Abbas, menulis bahwa tarikh perkembangan pikiran orang India yang dapat dikenal baik dalam soal-soal agama, filsafat dan siasat adalah pada masa 1500 sebelum Masehi. Jadi lebih muda dari pada Mesir, tetapi lebih tua dari pada Tiongkok dan Yunani (Abbas, 1984: 163).

Karya pemikiran filsafat India itu bercampur dengan ajaran-ajaran agama yang termuat dalam suatu kitab yang sangat dihormati orang Hindu, yaitu kitab "Veda". Di dalam kitab tersebut soal-soal alam semesta telah mendapat perhatian pemikiran orang Hindu dengan berusaha menyelidiki, memahami dan menguak rahasia alam semesta dengan segala isinya. Tetapi Juga mereka merasa benar, bahwa alam dunia ini adalah fana tidak akan kekal selama-nya. Oleh sebab itu, mereka rindu sekali pada alam baka dengan jalan mencari kelepasan dari ikatan alam duniawi yang fana ini dan itulah kesempurnaan. Jika ahli pikir Yunani mencurahkan tenaganya untuk mencari kebenaran, ahli pikir Hindu mencari jalan lepas dari ikatan duniawi

untuk masuk ke dalam alam kebebasan. Orang dalam filsafat memang mencari kebenaran, tetapi bukan demi kebenaran belaka, melainkan untuk bebas dari ikatan dunia. Filsafat Hindu menyelidiki alam, dicari inti sarinya, diselami hakekatnya, dicari sebab-sebab yang sedalam-dalamnya, akan tetapi filsafat tidak berhenti disitu saja masih mempunyai tujuan lebih lanjut yaitu "kebebasan" (Poedjawijarna, 1980: 47).

Demikianlah corak filsafat Hindu yang dapat disimak dalam lembaran-lembaran kitab suci Veda, yang memang kitab itu disusun oleh team yang terdiri dari para penyair, pemimpin agama dan para filosof dari satu masa kelain masa, sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi. Oleh karena yang memegang pemimpin dalam pemikiran umat Hindu adalah kasta tertinggi, yaitu "Brahmanisme" atau "Vedisme". Hasil renungan filsafat kaum Brahmana itu yang merupakan warisan tertulis hingga sekarang, dan yang paling menonjol adalah dalam tiga kelompok :

1. Brahmana : Memuat penerangan-penerangan tentang korban dan cerita-cerita,
2. Arnyaka : Memuat renungan dan keterangan semacam kias,
3. Upainishad : Penuh dengan renungan filsafat dan berpengaruh besar terhadap alam pikiran Hindu (Poedjawijarna, 1980: 35).

Perlu diketahui bahwa, Brahmanisme ini akhirnya tumbuh dalam beberapa aliran seperti, *Vedanta*, *Samkhya* dan *yoga*. Selanjutnya terus wuncul gerakan pemikiran

yang disebut “Budhisme” sebagai pengembangan dari aliran-aliran di atas, terutama *Samkhya*. Budha marupakan salah satu agama, tetapi sebenarnya hanyalah merupakan suatu rumusan filsafat mistik yang ingin mencari kebebasan dari ikatan dunia ini, dan Budhisme ini sangat barpengaruh dalam dunia mistik, baik di barat maupun di timur.

C. Filsafat Persia (lran)

Negeri Persia merupakan kerajaan besar di dunia semenjak lahirnya agama Islam, dimana seorang Kisro Persia (Chosru II) pernah mencemooh dan mengoyak-oyak surat da’wah Nabi Muhammad SAW, dengan kesombongannya. Umat Islam menyerbu kerajaan besar itu sejak zaman Khalifah *Abu Bakar As-Shiddiq* yang dipimpin soorang panglima yang masyhur yaitu *Khalid bin Walid*. Akan tetapi Persia baru dapat ditaklukkan umat Islam pada masa kholilah *Umar bin Khathab* dengan kemenangan yang sangat gemilang dan dikenal dengan *fathul futuh* yaitu pada tahun 21 H (Syalabi, 1974: 245).

Dengan masuknya wilayah Persia ke dalam daulah Islamiah itu, maka banyak pula unsur-unsur kebudayaan ataupun alam pikiran Persia yang mempengaruhi umat Islam pada kurun waktu selanjutnya. Ada tiga aliran pemikiran bangsa Persia yang sekaligus merupakan mazhab agama asli mereka yaitu agama Majusi, yang pada pokoknya mempercayai dua Tuhan yang menguasai alam.

1. Aliran Zoroaster

   Aliran ini mempunyai pemikiran bahwa, ada dua kekuatan Zat yang Maha Gaib di dunia ini. *Pertama*,

kekuatan kebaikan yang digambarkan sebagai cahaya dan dinamakan “YAZDAN”. *Kedua*, kekuatan keburukan atau kejahatan yang digambarkan sebagni kegelapan dan dinamakan “AHRIMAN”. Kedua Dzat itu merupakan dasar terwujudnya alam dan yang menguasainya. Akan tetapi kedua kekuatan itu bukanlah kekuatan Yang Maha Tinggi, sebab keduanya itu sebenarnya dijadikan oleh Dzat Yang Maha Esa, sehingga kedua kekuatan itu saling berperang untuk saling mengalahkan satu dengan yang lain, namun masih tetap di bawah lindungan dan pengawasan Allah Ta’ala (Mu’in, 1986: 34).

2. Aliran Mani

Aliran ini muncul pada abad ketiga Masehi dengan pendirian yang tidak jauh berbeda dengan aliran Zoroaster. *Mani*, pendiri aliran ini mempercayai kenabian Isa dan Zoroaster, maka ia berusaha memadukan antara ajaran agama Nasrani dan ajaran Zoroaster menjadi suatu madzhab yang disebut “Mani”. Jika Zoroaster berpendapat, bahwa bertempurnya kebaikan dan kejahatan di dunia ini pada akhirnya kebaikanlah dipihak yang menang, sehingga Zoroaster menganjurkan umat untuk memperbanyak keturunan dan giat bekerja untuk memakmurkan dunia. Sedang Mani, berpendapat bahwa bercampurnya cahaya dan kegelapan itu seharusnya diusahakan yang jahat supaya cepat lepas dari dunia ini dengan jalan menghentikan keturunan dan meninggalkan bekerja, agar supaya dunia ini lepas dari kejahatan.

Aliran ini oleh penguasa Persia dianggap berbahaya dan merusak kehidupan masyarakat, maka akhirnya *Mani* di bawa ke meja hijau untuk diadili dan ternyata Mahkamah Agung memberikan hukuman mati kepada Mani (Mu'in, 1986: 36).

3. Aliran Mazdakiah

Menurut Mazdak, alam ini juga tersusun dari dua unsur, yaitu cahaya dua kegelapan, tetapi cahaya ini mempunyai perasaan dan kehendak, sedang kegelapan tidak. Percampuran antara keduanya tidak diinginkan oleh cahayanya, tetapi dengan sekonyong-konyong.

As-Syahrastani, dalam *al-Milal Wa an-Nihal* menulis bahwa Mazdak menganjurkan umatnya jangan saling membenci, menghasut, berperang dan lain sebagainya, yang semua itu disebabkan karena berebutan perempuan dan harta. Oleh sebab itu Mazdak berpendirian agar dalam dua hal tersebut umat manusia berkongsi atau berserikat sehingga kita mempunyai hak bersama sebagaimana hak bersama dalam ladang penggembalaan ternak. Ia juga mengatakan bahwa Tuhan melimpahkan rezki di bumi ini, agar dibagikan diantara manusia secara sama rata, karena sama sama membutuhkan dan menghajatkan yang demikian itu.

Kehadiran pendapat ini meskipun mendapat simpati dari kaum rakyat jelata, tetapi akhirnya menimbulkan kerusakan dan bencana dengan merajalelanya kaum perampas dan pemerkosa dengan

dalih sama rata sama rasa. Maka oleh pemerintah Persia masa itu, aliran ini berusaha di tumpas habis-habisan. Namun demikian pengaruhnya tetap masih diikuti sebagian orang sampai datangnya Islam di bumi Persia (Mu'in, 1986: 38).

D. Filsafat Yunani

Semua ahli sepakat bahwa sumber utama filsafat Islam adalah filsafat Yunani yang telah berkembang sejak abad ke enam sebelum Masehi. Para filosof muslim banyak yang mengambil pikiran Plato dan Aristoteles, demikian pula banyak teori-teori filsafat Plotinus yang diambil dan diolah oleh mereka. Maka dalam hal ini dibenarkan bahwa para filosof muslim berhutang budi pada orang Yunani, demikian pula dapat dibenarkan bahwa para filosof modern di Barat berhutang budi kepada umat Islam. Hal ini disebabkan karena *renaissance* yang menjadi embrio lahirnya filsafat modern di Barat merupakan pengaruh pemikian rasional para filosof muslim seperti Ibnu Sina, Ibnu Rusyd dan lain sebagainya. Jadi filosof muslim merupakan mata rantai yang sungguh berarti dalam kelangsungan perkembangan alam filsafat dalam sejarah umat manusia hingga dewasa ini.

1. Proses Peralihan Filsafat Yunani Ke dalam Dunia Islam

   Filsafat Yunani yang sampai pada dunia Islam tidaklah semuanya orisinil seperti yang ditinggalkan orang-orang Yunani sendiri, tetapi telah melalui pemikiran Hellenisme Romawi yang memiliki cirri dan

corak tertentu. Jika pemikiran filsafat Yunani cenderung bersifat teoritis, maka filsafat Hellenisme Romawi lebih bercorak praktis. Hal ini disebabkan Bangsa Romawi telah menguasai ketata- negaraan, hukum dan perundang-undangan.

Suatu peristiwa sejarah yang penting ialah ekspansi militer raja Macedonia, Iskandar Zulkarnain (356–326 SM) ke kawasan Asia dan Afrika utara, dengan sejumlah prajurit disamping ilmuan dan cendekiawan yang turut dalam ekspedisi itu. Melalui mereka inilah kebudayaan dan ilmu pengetahuan Yunani tersebar luas di daerah-daerah penaklukan yang melahirkan suatu kebudayaan baru yang dikenal dengan kebudayaan "Hellenisme", sebagai kebudayaan campuran antara kebudayaan Yunani dengan kebudayaan daerah penaklukan. Berbagai pusat studi ilmu dan filsafat didirikan untuk mengkaji dan mengalih-bahasakan karya-karya Yunani itu ke dalam berbagai bahasa. Diantara pusat studi kebudayaan Yunani itu terdapat di Iskandariyah (Mesir), Harran, Urfa (Raha), Nusaibain, Yundaisabur dan Bagdad (Daudy, 1986: 1).

Kota Athena Yunani, tetap menjadi pusat studi filsafat yang penting, disamping kota-kota lain terutama Aleksander (Iskandariyah), Yundaisabur dan Bagdad dengan model sekolah yang baru. Sekolah-sekolah filsafat di Athena seperti model *akademi* (Plato) dan model *lykeion* (Aristoteles) telah diteruskan aktifitasnya. Sebagai mata rantai yang menghubungkan filsafat Yunani sampai kepada umat Islam, maka perlu

dipaparkan berbagai perkembangan aliran filsafat Yunani yang berpengaruh kepada para filosof Muslim.

a. Aliran Iskandariyah

Setelah Raja Aleksander meninggal pada tahun 323 SM, kerajaannya pecah menjadi tiga bagian, yaitu : *Macedonia* di Eropa, kerajaan *Petelomeus* di Mesir dengan ibu kota "Iskandariyah" dan ketiga kerajaan *Seleucid* di Asia. Raja-raja petelomeus di Mesir mendirikan Universitas di Iskandariyah sebagai pusat studi ilmu pengetahuan yang kemudian berkembang dengan pesat berkat kedatangan Maha Guru tinggi Athena yang di usir Bangsa Yunani. Universitas Iskandariyah Ini sangat termasyhur di zaman itu sehingga menarik para mahasiswa untuk belajar, karena letaknya yang strategis antara timur dan barat. Disamping itu karena para Maha Gurunya terdiri dari para ilmuwan yang tersohor, seperti *Archemides* dalam Ilmu Fisika , *Galinus* dalam ilmu kedokteran, *Petelomeus* dalam ilmu falak dan *Plotinus* dalam ilmu filsafat (Daudy, 1986: 2).

Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, menjelaskan bahwa filsafat dan ilmu pengetahuan berkembang di Iskandariyah hingga abad ke enam Masehi sampai lahirnya ahli pikir generasi kedua yang mengatur, menyusun dan mempelajari buku-buku peninggalan generasi pertama sebagai bahan pengajaran. Dari para ahli pikir generasi kedua inilah orang-orang Arab menerjemahkan berbagai

cabang ilmu perngetahuan (Al-Ahwani, 1985: 22). Universitas Iskandariyah ini tidak hanya memperhatikan soal-soal ilmu pengetahuan saja tetapi juga semua bentuk kebudayaan, baik yang bersifat religius, filosofis maupun kesusastraan. Para Maha Guru di Universitas tersebut tetap melanjutkan tradisi ilmiah, hingga umat Islam menaklukkan kota tersebut yang di sana masih terdapat perpustakaan besar, *teleskop*, dan berbagai *laboratorium* penelitian. Berkat adanya sarana di atas, umat Islam dapat memanfaatkannya untuk mengkaji studi ilmu matematika, fisika, sastera, seni dan juga Filsafat.

b. Aliran Harran dan Jundaisabur

Pada abad ketiga Masehi, pusat-pusat kebudayaan Yunani ditambah di kota Jundaisabur yang letaknya tidak jauh dari Bagdad (sekarang), dimana sewaktu kota itu masuk kedalam kekuasaan daulah Islamiah telah ada sesuatu akademi dan sebuah Rumah Sakit yang dipimpin oleh *Girgis Ibn Bakhatyishu*. Kota itu didirikan oleh seorang panglima Persia yang bernama "Sabur" setelah dapat mengalahkan angkatan perang Bangsa Romawi sehingga dapat merebut Syam dan kota Antiokia. Kota Jundaisabur yang bermakna pemusatan pasukan *Sabur* itu akhirnya dijadikan kamp tawanan perang bagi serdadu Romawi yang tertangkap.

Para tawanan perang itu diberlakukan dengan baik, dengan diberi kebebasan melakukan peribadatan sesuai dengan agama mereka, dan bagi yang beragama Nasrani dibuatkan Gereja. Kamp tawanan perang ini akhirnya tumbuh menjadi kota metropolitan yang menjadi pusat studi ilmu pengetahuan, karena diantara para tawanan itu terdapat banyak *Insiyur*, *Arsitek* dan *Dokter*. Terlebih lagi setelah Kaisar Romawi, Justinianus mengusir para Filosof dari perguruan Athena dan mereka pindah ke Jundaisabur, sehingga kota ini menjadi pusat kelahiran kembali ilmu filsafat dan kedokteran Yunani. Kisro Persia menyambut gembira kedatangan para filosof yang diusir itu di Jundaisabur, dan sejak itu sebagian besar filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani diterjemahkan ke dalam bahasa Suryani, disamping itu ke dalam bahasa Persia. Dari terjemahan kedua bahasa inilah umat Islam pada awal daulah Abbasiyah menerjemahkannya ke dalam bahasa Arab, seperti yang dilakukan oleh Ibnu al-Muqoffa terhadap semantika Aristoteles (Daudy, 1986: 31).

Disamping Jundaisabur, kota Harran yang terletak di bagian utara negeri Syam (Siria) juga merupakan pusat studi ilmu pengetahuan, terutama bidang ilmu falak karena berkaitan dengan bintang-bintang yang menjadi obyek penyembahan sebagian penduduk. Setelah kota ini jatuh di bawah kekuasaan umat Islam, maka semakin terbuka sebagai pusat studi filsafat terutama Neo

Platonisme dan berbagai madzhab keagamaan bangsa-bangsa Semit (Daudy, 1986: 2).

c. Aliran Nestorit dan Yakobit

Ada dua aliran dalam agama Kristen yang sangat besar perhatiannya terhadap filsafat pada abad-abad permulaan, yaitu aliran *Nestorit* dan *Yakobit*. Dua aliran ini mempunyai perbedaan paham terutama tentang hakikat unsur *lahut* dan nasut pada diri Yesus Kristus, sehingga masing-masing aliran terdorong untuk mempelajari filsafat Yunani untuk dipergunakan dalam mempertahankan pendirian masing-masing. Para pendeta *Nestorit* di Pusat studi agama di Urfa (Raha) dan Nusaibain melakukan penerjemahan berbagai buku filsafat Yunani ke dalam bahasa Suryani. Demikian pula para pendeta *Yakobit* di pusat studi agama di Syiria dan Gonistrin, karena masing-masing memandang perlu memakai filsafat Yunani untuk mempertahankan dan membela kebenaran akidah yang dianut, serta dapat dipergunakan untuk membatalkan aqidah lawan (Daudy, 1986: 4).

Memang filsafat lebih dahulu berkembang di Iskandariyah, tetapi kemudian sejak abad IV Masehi mulai meluas ke arah timur, setelah agama Nasrani dapat mengalahkan Paganisme Yunani, Mesir kuno dan Romawi, sehingga filsafat meluas sampai di Syam dan Jazirah Arabia. Sejak itu

kaum Nasrani Suryan banyak tertarik mempelajari filsafat untuk diterjmahkan ke dalam Bahasa Suryani (Ibid : 29). Jadi menjelang datangnya agama Islam kawasan tersebut telah menjadi daerah yang dipenuhi berbagai kebudayaan baik yang berasal dari Timur maupun Barat.

d. Aliran Bagdad

Pusat kebudayaan lama Athena, dalam perkembangannya meluas ke timur seperti Iskandariyah, *Jundaisabur* dan *Harran* sampai datangnya Islam mengusai daerah-daerah tersebut tetap merupakan pusat kegiatan ilmu dan filsafat pada masa itu. Ketika dinasti Umayyah memindahkan pusat keKhalifahan dari *Hijaz* ke *Damaskus* (Syam), maka kota *Basrah* dan *Kofah* memainkan peranan penting dalam sejarah pemikiran Islam. Kemudian setelah daulah Islamiah pindah ketangan dinasti Abbasiyyah dengan membangun kota *Bagdad* sebagai ibu kota, maka peranan kota Kofah dan Basroh pindah kekota baru itu, sehingga Bagdad menjadi mercusuar kegiatan ilmu, filsafat dan peradaban di timur dalam waktu yang lama. Khalifah Abbasiyah kedua, al-Mansur mendatangkan *Jirjis bin Bakhtiyashu* (148 H) dari Jundaisabur untuk diangkat sebagai kepala team dokter istana sampai beliau wafat pada tahun 150 H. Jirjis tetap menjadi kepala team dokter Istana Abbasiyah dalam masa

Khalifah Al-Mahdi, Al-Hadi dan Harun Al-Rasyid (Daudy, 1986: 33) .

Selanjutnya dibawah pemerintahan Harun Al-Rasyid, penerjemahan buku-buku Yunani kedalam bahasa Arab dimulai dengan jalan mengirimkan team untuk membeli manuskrip ke Kerajaan Romawi. Pada mulanya yang dipentingkan ialah buku-buku mengenai kedokteran kemudian berkembang pada buku ilmu pengetahuan lainnya serta filsafat. Buku-buku itu terlebih dahulu diterjemahkan kedalam bahasa *Siriac,* kemudian baru kedalam bahasa Arab, tetapi akhirnya penerjemahan dilakukan langsung ke dalam bahasa Arab (Harun Nasution : 11).

Diantara para penerjemah itu ialah *Hunain bin Ishak*, *Tsabit bin Qurro*, *Qusta bin Luqo Hubaeisy bin Al-Ashom*, dan lain-lain yang semuanya bukan beragama Islam. Setelah Khalifah dipegang oleh anak Harun Al-Rosyid, yaitu Al-Makmun (183-233 H) kegiatan penerjemahan mencapai puncaknya dengan berdirinya suatu akademi yang bernama "Baitul Hikmah" atas prakarsa Khalifah Al-Makmun. Di sana disediakan fasilitas yang memadai untuk menopang kegiatan penerjemahan berbagai ilmu pengetahuan dan filsafat.

Hunain bin Ishak diangkat sebagai ketua "Baitul Hikmah" yang bertugas memilih buku-buku yang akan diterjemahkan serta mengawasi

balai tersebut dalam kegiatan akademisnya. Ia sendiri menguasai bahasa Arab dan Yunani, sehingga ia berhasil menerjemahkan 20 buku *Galen* kedalam bahasa *Siria*, dan 14 buku lainnya ke dalam bahasa Arab. Hunain mempunyai 90 pembantu dan murid dalam penerjemahan ini (Daudy, 1986: 12).

Setelah Khalifah Al-Makmun meninggal, kegiatan penerjemahan tetap berjalan terus meskipun tidak menjadi urusan istana, tetapi sebagai kegiatan pribadi-pribadi atau kelompok yang cinta ilmu pengetahuan dan filsafat. Berkat kegiatan tersebut, muncullah dikalangan umat Islam ahli-ahli ilmu pengetahuan dan filsafat.

Demikianlah proses perpindahan ilmu dan filsafat dari Yunani-Romawi, serta kebudayaan negeri asing lainnya ke dunia Islam yang menjadikan alam Islam pada abad ke sembilan Masehi sampai abad ke dua belas Masehi mengalami zaman keemasan dan merupakan mercusuar perkembangan peradaban dunia pada masa itu. Oleh sebab itu banyak para mahasiswa dari Eropa yang datang ke Bagdad sebagai ibu kota dan pusat kebudayaan Islam di timur untuk mengangsu berbagai ilmu pengetahuan dan filsafat, yang telah dikuasai oleh umat Islam.

Perlu diketahui pula bahwa dibelahan bumi Andalusia (Spanyol), umat Islam juga mengalami masa kejayaan dengan berdirinya *Universitas*

Cordoba, *Granada, Seville* dan *Malaga*, dibawah pemerintahan Bani Umayyah di Spanyol. Khalifah mengundang guru-guru besar dari Timur serta melengkapi perpustakaan dengan membeli atau menyalin buku-buku dari *Iskandariyah, Damaskus* dan *Bagdad.*

2. Aliran Filsafat Yunani-Romawi

Memang erat sekali hubungannya antara filsafat Yunani-Romawi dengan filsafat Islam, sebab sesuai dengan latar belakang sejarah perkembangan filsafat, Yunani-Romawi merupakan periode kejayaan filsafat yang pertama, sedang filsafat Islam sebagai periode kejayaan kedua. Kemudian setelah muncul gerakan renaisance di Eropa, filsafat modern di Barat merupakan periode kejayaan filsafat ketiga hingga akhir abad ke 20 ini. Jadi filsafat Islam merupakan mata rantai yang tak terpisahkan dalam kelangsungan dunia filsafat pada umumnya.

Filsafat Islam sebagai periode kedua, logis banyak mengambil pemikiran dari para filosof periode pertama (Yunani-Romawi) terutama pikiran Plato, Aristoteles dan Plotinus, disamping aliran Stoa. Ada empat aliran filsafat Yunani yang berkembang sebelum Plato dan Aristoteles dan banyak mempengaruhi pikiran kedua filosof itu, meskipun mereka berhasil memadukan pikiran aliran-aliran tersebut menjadi suatu pikiran filsafat yang sistematis, yaetu :

a. Aliran keTuhanan, aliran ini mengakui adanya Dzat yang metafisika (dibalik alam) yang merupakan sumber alam inderawi, yang diwakili oleh aliran *Elea* dan *Socrates*.
b. Aliran mistik, yakni aliran yang mengingkari nilai alam inderawi, maka aliran ini menganjurkan kepada manusia untuk melepaskan diri dari keterikatan benda alam, menuju kepada alam yang penuh kesempurnaan, kebahagian dan kemutlakan. Tokoh aliran ini adalah Pitagorian.
c. Aliran kemanusiaan, aliran ini menghargai manusia setinggi-tingginya, dan mengakui kesanggupannya untuk mencapai pengetahuan serta sebagai ukuran kesabaran. Aliran ini diwakili oleh Socrates dan kaum Sofis, meskipun dalam beberapa hal terdapat perbedaan pendapat.
d. Aliran Naturalis (*Tabi'i*), aliran ini menghargai aliran inderawi dan wujud benda setinggi-tingginya, sehingga menurut aliran ini alam semesta kekal abadi. Tokoh aliran ini ialah *Demoritos* dan filosof *Ionia* (Poerwantan, 1988: 72-73).

Pemikiran aliran filsafat Yunani di atas, ternyata mempengaruhi filosof besar seperti Plato, sehingga meskipun ia mengakui adanya dunia *Ide* (Tuhan), tetapi tidak jelas pendapatnya tentang *qodim* atau *hadits*nya alam. Demikian pula Aristoteles, yang mengakui ke Esaan sumber alam semesta yaitu Dzat

Yang *wajibul wujud* (Tuhan), tetapi ia membenarkan *azali*nya alam dan keabadian jiwa, sehingga menyebabkan adanya *pluralisme* (bilangan) pada alam yang *qodim*. Kedua filosof inilah yang pemikirannya banyak mempengaruhi para filosof muslim, terutama Aristoteles yang aliran filsafatnya dikenal dengan sebutan “Massya’iyah” di kalangan orang Arab .

Disamping pemikiran dua filosof Yunani tersohor itu yang memang banyak mewarnai para filosof muslim dalam filsafatnya, juga nampak jelas adanya pengaruh dari filosof Hellenisme Romawi yang berkembang setelah Plato dan Aristoteles, yaitu:

1. Aliran *stoa*, yang didirikan oleh *Zeno* (336-264 SM), dimana ajarannya dibidang etika menganjurkan kepada manusia agar hidup harmoni dengan dirinya serdiri yaitu budinya. Kebajikan ialah budi yang lurus, laras dan harmoni dengan alam. Itulah akibatnya orang yang bijaksana harus mengatur nafsunya, untuk melaraskan hidupnya dengan harmoni alam, maka semua yang diberikan alam (*Nasib*) kepadanya harus diterima dengan suka hati, apabila ia ingin tenang dan bahagia.
2. Aliran *Epicure*, dinisbatkan dengan pendirinya *Epikuros* (341-370 SM) yang menitik beratkan filsafatnya kepada satu tujuan, yaitu kebahagiaan manusia, karena nafsu dan kecenderungan manusia dalam hidup ini menuju kesana. Tetapi ini bukan berarti seluruh kecenderungan nafsu diikuti saja, sebab nafsu pulalah yang dapat mengakibatkan

kesengsaraan. Maka dari itu nafsu haruslah diatur sedemikian rupa, sehingga membawa kepada kebijaksanaan dan tercapailah kebahagiaan.

3. Aliran *skepsis* yang di tokohi oleh *Pyrrho* (365-275 SM), yang mengajarkan teori ragu-ragu untuk mencapai kebahagiaan. Orang dapat bahagia apa bila ia bersikap bijaksana dengan tidak mengambil keputusan, sebab orang yang tidak mengambil keputusan tidak pernah keliru. Dengan demikian, maka kebahagiaan dapat di capai seseorang, karena manusia memang tidak mungkin mencapai kepastian (Poedjawijatna, 1988: 40-43).

Sebenarnya selain tiga aliran Hellenisme Romawi diatas , dalam kurun selanjutnya berkembang pula aliran *Paripateteik* akhir, aliran *Stoa baru*, *Apicure baru*, *aliran pitagoras*, *aliran filsafat Yahudi*, dan *pihllo*. Disamping itu dari abad ke tiga Masehi sampai abad ke enam Masehi bahkan sampai abad ketujuh dan delapan Masehi, di Iskandariyah dan Asia kecil muncul aliran-aliran yang merupakan kegiatan terakhir menjelang timbulnya aliran Bagdad atau filsafat Islam. Aliran-aliran itu ialah :

a. Neo Platonisme
b. Iskandariyah
c. Aliran filsafat Asia Kecil

Diantara aliran itu yang terpenting dan yang paling banyak pengaruhnya terhadap filsafat Islam

ialah aliran *Neo Platonisme*, yang merupakan rangkaian terakhir fase Hellenisme Romawi.

3. Filsafat Neo Platonisme

Fase terakhir dari filsafat Hellenisme Romawi adalah aliran *Neo Platonisme,* yang merupakan fase menghidupkan kembali filsafat *Plato* (427-347 SM) bukan semata-mata menciptakan yang baru, meskipun aliran ini bercorak agama, tetapi masih berkisar pada filsafat Yunani, Tasawuf Timur, memilih dari sana dan sini kemudian disintesakan. Maka di dalamnya terdapat unsur-unsur *Pitagoras, Aristoteles, Stoa*, dan terutama *Platonisme*, disamping Tasawuf Timur.

Sebagai pencipta aliran ini ialah *Plotinus* (203 – 269 M) yang lahir di Mesir. Ia dibesarkan di kota Iskandariyah dan di sini belajar pada *Ammonies Socca*, kemudian ia mengembara ke dunia timur, sehingga ia mengenal filsafat India, dan akhirnya pergi ke Roma untuk mendirikan suatu perguruan filsafat di sana. Ia mulai mengajar sekitar tahun 244 M. dengan menghimpun murid-murid pilihan yang tertarik padanya. Pada usi 49 tahun, ia baru mulai mengarang dan setelah meninggal pada tahun 269 M, karya-karya *Plotinus* dikumpulkan muridnya yang bernama “Porphyrios” dalam suatu kumpulan yang disebut “Ennedes”. Kumpulan tersebut terdiri dari 54 karangan pendek, yang terkumpul dalam 6 kelompok dan masing-masing terdiri dari 9 karangan kecil, yang berisi bermacam-macam persoalan (Hanafi, 1980: 87).

Sistem filsafat *Plotinus* berkisar pada konsep "kesatuan", maka semua alam wujud ini selalu berhasrat untuk kembali kepada "Yang Satu". Dengan demikian berarti ada dua persoalan pokok dalam sistem filsafat Plotinus, yang merupakan gerakan dua arah, yaitu:

a. Gerakan dari atas ke bawah (*a way down*), yakni proses terwujudnya alam yang maujud ini dari " Yang Satu ". Dalam memecahkan masalah ini muncullah teori Plotinus yang dikenal dengan "Emanasi".

b. Gerakan dari bawah ke atas (*away up*), yakni mempersoalkan proses kejadian jiwa dan cara mengembalikannya kepada kesucian Yang Pertama, atau penyatuan kembali jiwa manusia kepada sumber wujud yaitu "Yang Esa" (*Ekstasis*).

Untuk menjelaskan teori gerakan dua arah ini, akan diuraikan sebagai berikut:

1. Jalan menurun (*a way down*) atau jalan emanasi.

   Sebagaimana Plato dan Aristoteles, Plotinus juga merumuskan pemikiran tentang hubungan antara dua wujud yaitu "Yang Esa" (Allah) dengan alam semesta. Pokok pikirannya Plotinus dalam hal ini, ialah bahwa diantara semua yang wujud ini ada wujud yang terendah yaitu alam materi. Sedang diantara ke dua wujud itu terdapat wujud lain sebagai mata rantai keluarnya alam materi (*wujud*

terendah) dari Tuhan (*wujud tertinggi*), sehingga seluruhnya ada 4 wujud, yaitu Yang Pertama (*al-Awwal*), akal (*nous*), jiwa alam (*an-Nafsu al -Kulli al-Awwal)* dan alam materi (*al-maddah*).

Proses terjadinya alam ini menurut Plotinus melalui pelimpahan, yakni dari "Yang Pertama" (Tuhan) keluarlah akal (logos), yang dalam filsafat Plato dikenal dengan idea-idea. Akal itu memikirkan dirinya sendiri, maka dalam taraf ini mulai terjadi *dualitas,* yaitu pemikiran dan apa yang dipikirkan. Dari akal (*nous*), keluarlah (*melimpah*) jiwa-jiwa yang merupakan akhir wujud alam abstrak, serta menjadi penghubung antara alam inderawi dengan alam gaib atau alam keTuhanan. Dari jiwa universal, inilah melimpah alam materi, yang merupakan refleksinya dan sebagai tarap terendah dalam hirarki wujud, dan alam materi inilah makhluk yang paling kurang sempurna, kumpulan kegelapan, keburukan dan ketiadaan hakekat.

2. Jalan Menaik (*a way up*) atau ekstase.

Teori Plotinus tentang ekstase ini bercorak fikiran dan tasawuf bersama-sama, akibat percampuran antara filsafat Yunani dengan agama-agama Timur. Teori ini merupakan jalan kembalinya seluruh yang wujud kepada sumbernya, yaitu "Yang Esa". Hanya manusialah yang dapat mencapai hal itu, sebab manusia mempunyai jiwa

yang langsung mempunyai hubungan dengan hirarki di atasnya. Maka manusia pertama-tama harus memusatkan jiwanya untuk menyucikan diri dengan terlebih dahulu meninggalkan kesenangan yang bersifat materiil, kemudian menaikkan pemikirannya kepada alam keTuhanan, sehingga jiwa dapat penerangan dari idea-idea akal budi (*nous*). Fase terakhir menuju sumber pertama (*to hen*), hanya bisa dicapai dengan jalan mistik dan bersemedi sampai mencapai penyatuan dengan Tuhan yang disebut Plotinus sebagai *The Flight of The Alone to the Alone* (terbang dari pribadi kepribadian), artinya menuju kepada Tuhan (Basori, 1987: 51).

Aliran Neo Platonisme inilah yang datang kepada kaum muslimin melalui aliran Masehi di Timur dekat tetapi dengan baju lain, yaitu Tasawuf Timur dan ke Esaan Tuhan, Dzat "Yang Pertama" dengan ketunggalan yang sebenar-benarnya. Karenanya kaum muslimin tertarik dengan aliran tersebut dan menganggap filsafat Yunani tidak bertentangan dengan Islam, karena mengakui ke Esaan Tuhan serta menganggap "Zuhud" sebagai jalan kebahagiaan bagi manusia, meskipun sering kelihatan bertentangan satu sama lain (Abu Ahmadi : 49). Melalui Neo Platonisme inilah kaum muslimin dapat mengenal filsafat Yunani sebelumnya terutama *Plato*, *Aristoteles* dan aliran *Stoa*.

BAB IV
PANDANGAN ORIENTALIS DAN ULAMA TERHADAP FILSAFAT ISLAM

A. Pandangan Orientalis Terhadap Filsafat Islam

Di dalam membahas ilmu pengetahuan keagamaan Islam, belum lengkap apabila tidak memasukkan pandangan dan pendapat para ahli ketimuran yang kita kenal dengan kaum "Orientalis". Sebab mereka telah lama mengadakan penelitian ilmiah tentang dunia timur pada umumnya dan dunia Islam pada khususnya, termasuk di dalamnya tentang filsafat Islam. Kaum orientalis adalah sekelompok sarjana barat yang mengkaji dan meneliti perihal dunia timur, baik dari aspek kebudayaan, peradaban, agama, politik, ekonomi dan sebagainya. Motivasi kegiatan mereka ini beraneka ragam, sebagian dengan tujuan pengembangan ilmu pengetahuan murni, ada juga dengan maksud sebagai missi agama mereka, dan ada pula untuk urgensi politik pemerintah yang mengirimkannya. Oleb karena itu kecenderungan dan ketekunan mereka, ditunjang dengan sarana dan metodologi

yang cukup canggih, maka akhirnya banyak sekali yang menjadi ahli dan pakar tentang agama dan kebudayaan timur, terutama mengenai agama Islam dan kebudayaannya. Diantara mereka dapat disebutkan *Goldziher, H.A.R. Gibb, Nicholson, Snock Horgronje, Montgormery Watt, Max Horten, Carra De Vaux*, *Tj. De Boer,* dan lain-lain.

Menyimak karya-karya yang ditulis para Orientalis itu, kita dapat mengetahui keluasan dan ketelitian mereka mengenai ajaran dan kebudayaan Islam, sehingga umat Islam sendiri dapat mengambil manfaat sebagai referensi primer dari buku-buku tersebut. Akan tetapi tidak semuanya bersifat obyektif ilmiah, terutama nampak dalam ulasan, komentar dan interpretasinya terhadap aspek-aspek tertentu dari ajaran dan kebudayaan Islam tersebut. Kesubyektifan sebagian ahli ketimuran ini, dapat dimaklumi karena sebagaimana diketahui motivasi pengkajian mereka tidak semuanya untuk urgensi ilmu pengetahuan semata, tetapi ada yang untuk kepentingan missi, politik dan sebagainya.

Secara garis besar kaum Orientalis di dalam memberikan kritik dan penilaian terhadap dunia Islam dapat dikelompokkan menjadi tiga golongan :

a. Golongan yang bertujuan mengejek dan mengacaukan agama Islam.

b. Golongan yang mengadakan penilaian keagamaan untuk keperluan missi, politik, ekonomi dan sebagainya;

c. Golongan yang bertujuan untuk kepentingan ilmu pengetahuan semata.

Khusus mengenai penilaian mereka terhadap kredibilitas “Filsafat Islam” dapat disebutkan sebagai berikut :

1. Ernest Renan dan muridnya Leon Gauthier, sepakat dalam penilaiannya berdasarkan fanatisme kebangsaan dan merembes pada “nasionalisme” ilmiah dan filsafat. Dengan membedakan antara kemampuan akal bangsa Semit dan akal Aria. Mereka menyatakan, bahwa agama Islam memang memiliki nilai ilmiah yang tinggi, tetapi karena kebanyakan pemeluknya adalah bangsa Semit, maka filsafat yang ada pada mereka hanyalah kutipan semata bahkan pengekoran ansich terhadap filsafat Yunani, yang ditulis dengan bahasa Arab. Selanjutnya Gautheir menulis, bahwa akal Semit tidak mempunyai potensi kecuali untuk mempersepsi sebagian dari benda-benda tunggal yang terpisah satu sama lain, atau terkumpul tetapi tidak berkaitan, tidak tenjalin, tidak tersusun dan tidak berhubungan, sebab akal Semit merupakan *esprit separatiste* (akal yang mencerai beraikan). Jadi mereka tidak bisa melakukan penyimpulan seperangat premis dan hukum, disamping tidak bisa sampai pada hipotesa dan teori, sehingga tidak mungkin ada kajian filosofis dan ilmiah dikalangan mereka. Dengan demikian nenurut mereka, berarti hanya akal Bangsa Aria (Barat) saja yang mampu mengadakan kajian filosofis, sebab akal Aria merupakan *esprit fisioniste* (akal yang mempersatukan) (Madzkur, 1986: 2-3).

2. Th. Tenneman, berpendapat bahwa aktifitas umat Islam untuk mempelajari filsafat memang sudah ada sejak

abad ke IX Masehi, tetapi mengalami rintangan-rintangan baik dari segi ajaran agama maupun dari segi kebangsaan yang mengakibatkan mereka tidak mampu berfilsafat, yaitu :

a. Kitab suci Al-Qur'an menghalangi kebebasan berfikir.
b. Adanya golongan ahli Sunah yang berpegang teguh terhadap nas-nas agama secara teks-book.
c. Tabiat mereka yang mudah terpengaruh oleh angan-angan atau hayalan (Thawil, 1958: 136).

3. E. Brehier, adalah pembela teori akal Semit dan Aria, meskipun agak moderat. Dalam bukunya *Historis De La Philosophie*, mengatakan bahwa filosof-filosof Arab adalah dari pemeluk agama Islam yang menulis karyanya dengan bahasa Arab tetapi kebanyakan mereka bukan keturunan Aria. Oleh sebab itu mereka mencari obyek pemikirannya pada buku-buku Yunani, Persia, Mesir, India dan lain sebagainya.
4. Max Horten, tidak setuju dengan teori di atas, dan bahkan ia mengakui bahwa "Filsafat Islam" telah mengisi kekurangan kekurangan Aristoteles di satu pihak dan di pihak lain memiliki keorisinilan pemikiran yang berkisar pada kepercayaan yang kuat terhadap ajaran Islam sebagai wahyu Tuhan yang universal. Lebih dari itu Maurice de Wulff, mengakui bahwa penyelidikan para filosof Islam tentang teori wujud lebih senang menyendiri dan tidak suka mengekor,

sebab mereka berpegang pada kitab sucinya (Ahmadi, 1980: 136).

5. G. Dugat, dalam bukunya *Histore des Philosophes et des Theologiens Musalmans* menulis, bahwa rationalisme seperti Ibnu Sina adalah kreasi baru dan unik. Begitu pula berbagai aliran teologi seperti *Mu'tazilah* dan *Asy'ariyah* juga merupakan buah yang indah dari sekian buah ratio Arab yang mengandung berbagai pandangan abstrak dan filsafat (Mazdkur, 1986: 6).
6. L. Gerdet dan M. Annawati, menyatakan bahwa filsafat Islam adalah filsafat yang secara esensial berinspirasi *Plotinus–Aristoteles*, diuangkapkan dalam bahasa Arab dan dipengaruhi oleh Islam (Bakker, 1978: 10).

Dengan menyebutkan pandangan orientalis di atas, kiranya sudah dianggap cukup untuk mewakili mereka, baik dari kelompok yang mengakui maupun yang menolak keberadaan filsafat Islam, sebagai hasil dari gerakan pemikiran umat Islam pada masa lampau, yang memiliki karakteristik religius Islami.

Mengenai tuduhan mereka, bahwa para filosof Muslim mengambil atau mentransfer filsafat Yunani, memang tidak hisa disangkal, sebab bagaimanapun bahan-bahan yang dipakai untuk menyusun sistem filsafat Islam ide dasarnya adalah filsafat Yunani yang *hellenistik*. Akan tetapi konstruksi filsafatnya telah diberi warna yang Islami oleh para arsiteknya, sehingga tidak benar jika dikatakan

sebagai pengekor semata-mata dari filosof Yunani. Apalagi setelah diketemukannya dokumen-dokumen Islam akhir-akhir ini, nampak jelas adanya keorisinilan pemikiran dari kalangan filosof muslim.

Sikap umat Islam untuk menerima bahan baku asing yang dianggap sebagai kreasi pemikiran yang perlu dikembangkan dan di Islamkan itu, selain sebagai fitrah manusia, juga karena dorongan ajaran agama Islam yang menganjurkan pemeluknya untuk belajar dan menerima ilmu pengetahuan yang benar dari manapun datangnya. Jika umat Islam sejak abad ke IX mengambil bahan pemikiran dari asing dan Yunani khususnya ini, lama sekali bukan merupakan suatu cacat. Akan tetapi sebaliknya merupakan kreatifitas yang perlu mendapatkan peng-hargaan yang sewajarnya, sebagai penerus pemegang esta-fet kepeloporan di bidang ilmu pengetahuan dan filsafat. Ilmu pengetahuan dan filsafat adalah milik seluruh umat manusia, bukan monopoli suatu bangsa atau suku tertentu, dan bukan pula milik umat suatu agama atau generasi tertentu.

Sebenarnya bukan filosof muslim saja yang mengimpor ide dari Yunani, tetapi filosof Yahudi seperti *Aristobulus* (150 SM) dan *Phillo* (3O SM-50 M) dalam filsafatnya juga nengambil ide dari *Plato* dan *Aristoteles*, demikian pula tokoh Yudaisme, *Musa bin Maimun* (1135-1204 M). Filosof-filosof Kristen seperti *St. Agustinus* (354-430 M) yang dianggap sebagai guru sejati Scholastik Kristen, bapak scholastik *Thomas Aquinas* (1225-1274 M) demikian pula gurunya, *Albertus Agung* (1206-1280 M) dari ordo Dominikan, hampir seluruh filsafatnya dikuasai

oleh ajaran *Aristoteles*, meskipun dalam beberapa hal mereka tetap pada dalil-dalil *Neoplatonisme* (Nasution, 1982: 101).

Memang Plato, Aristoteles dan Platonius adalah merupakan guru-guru pemikiran umat manusia sepanjang zaman, hatta akhir abad ke XX ini, termasuk didalamnya sebagai guru-guru dari para filosof muslim. Tetapi dengan berguru kepada mereka bukan berarti *menjiplak* dan *plagiat* semata-mata. Fakta sejarah mencatat bahwa para filosof muslim telah mampu menunjukkan watak keorisinilan pemikiran falsafati yang cukup berbobot. Hal ini berdasarkan dokumen-dokumen Arab yang ditemukan di berbagai musium dan perpustakaan baik di Barat maupun di Timur pada abad ke XX ini. Dokumen-dokumen yang berupa manuskrip-manuskrip Arab karya para filosof muslim itu membuat para orientalis abad ini seperti *De Boer, Carra de Vaux, Max Horten* dan lain-lain, terbuka matanya untuk mengakui terus terang tentang existensi filsafat Islam secara utuh. Dengan demikian, maka batallah tuduhan negatif tuduhan orientalis sebelumnya seperti, *Renan* , *Tenneman, Gauthier* dan kawan-kawannya.

Dr. lbrohim Madzkur, daIam kitabnya “Fi-al--Falsafatil Islamiyah Manhaj wa Tatbiquh” mengakui adanya dampak positif dari gerakan Orientalis terhadap perkembangan dan pembangunan kembali alam pikiran Islam dewasa ini, setelah berabad-abad lamanya mengalami kesurutan. Segi positif tersebut antara lain :

a. Mereka telah menyingkap hal-hal yang tadinya tidak di kenal ;

b. Mereka membantu dalam mempublisir dokumen-dokumen berharga;
c. Penerbitan buku-buku psikologi setelah mereka himpun lalu diadakan seleksi dan penelitian terhadap teksnya dengan diberi catatan dan komentar;
d. Menerjemahkan sekelompok literatur dan khazanah Arab kedalam bahasa-bahasa Eropa yang hidup, yaitu bahasa Inggris, Perancis, Jerman dan Itali (Mazdkur, 1986: 16).

Dalam studinya, para ahli ketimuran itu juga membandingkan karya-karya yang berbahasa Arab dengan terjemahan-terjemahan bahasa Latin dan Ibrani, kemudian mereka memberikan komentar dan penjelasan untuk memahaminya. Dengan membongkar perpustakaan-perpustakaan umum, mereka akhirnya dapat menyingkap fenomena-fenomena kehidupan rasional Islam, kemudian mereka susun dalam suatu karangan ilmiah yang kronologis, sistematis dan metodologis, baik tentang filsafat, teologi, tasawuf dan lain sebagainya.

B. Pandangan Ulama' Terhadap Filsafat Islam

Konfrontasi antara filosof Islam dengan Ulama' baik Mutakallimin maupun Fuqoha' adalah merupakan tema klasik yang tetap hangat hingga dewasa ini. Kaum filosof berpendirian bahwa tuiuan filsafat dan agama adalah sama, yakni mencari kebenaran demi untuk kebahagiaan umat manusia. Perbedaannya hanya terletak pada sumber

keduanya yang sepintas nampak berlainan. Agama bersumberkan dari Kitab Suci yang merupakan wahyu dari Allah SWT, kepada utusanNya, sedang filsafat bersumberkan dari produksi akal manusia semata. Bagi para filosof kedua sumber itu pada hakekatnya adalah sama, sebab baik wahyu maupum akal adalah merupakan anugerah Allah SWT, kepada manusia untuk mencapai kebahagiaan dunia maupun akhirat. Oleh sebab itu tidak mungkin ada kontradiksi antara keduanya, apabila masing-masing digunakan dan dipahami dengan tepat, bahkan keduanya akan bertemu pada suatu titik yang sama, yakni kebenaran hakiki.

Sebaliknya para Ulama' pada umumnya, berkeyakinan bahwa ajaran agama merupakan kebenaran yang langsung diterima manusia dari Allah SWT, melalui para RasulNya, sehingga memiliki kebenaran mutlak yang tidak bisa diganggu gugat oleh siapapun dan apapun termasuk oleh para filosof dan filsafatnya. Maka filsafat dianggap oleh para Ulama' sebagai bahaya bagi agama, sebab sumber filsafat adalah akal manusia yang relatif terbatas kemampuannya

Setelah muncul para filosof muslim seperti *Al-Kindi, Ar-Rozi, Al-Farabi,* dan kemudian *Ibnu Sina,* maka muncullah *al-Ghozali* (1050 - 1111 M) sebagai Ulama' pertama yang mengoreksi dengan tuntas pendapat para filosof tersebut yang dianggap bertentangan dengan agama. Beliau pertama-tama mendalami filsafat secara keseluruhan, kemudian hasilnya ditulis dalam bukunya *Maqosidul Falasifah*, yang berisi tiga persoalan filsalat, yakni logika, keTuhanan dan fisika. Al-Ghozali dalam kitab

ini menguraikan filsafat secara lengkap dan obyektif, sehingga nampak sebagai seorang filosuf yang menguraikan tentang masalah-masalah filsafat. Kemudian beliau menulis kitab *tahafutul falasifah*, yang berisi kritik dan koreksi yang tajam terhadap pemikiran para filosof yang dinilai tidak konsisten dan bertentangan dengan dasar-dasar ajaran Islam. Dalam kitab ini, al-Ghozali bertindak bukan sebagai fiIosof, tetapi sebagai seorang Ulama' yang hendak menunjukkan kelemahan-kelemahan dan kejanggalan-kejanggalan filsafat terutama yang berlawanan dengan aqidah agama.

Dalam muqaddimah kitab tersebut, beliau menulis "Kini, sungguh saya telah menyaksikan sekelompok orang yang meyakini keunggulan mereka atas orang lain karena kecerdikan dan kecerdasan mereka yang hebat. Mereka menolak segala tugas keagamaan yang berupa ibadah, mencela perintah-perintah positif agama serta menghindarkan diri dari larangan-larangan agama. Mereka juga mencabut keimanan seluruhnya, dengan melakukan spekulasi-spekulasi yang mereka tiru dari orang-orang yang menghalangi jalan Allah dan ingin membelokkannya, merekalah orang yang mengingkari akhirat. Maka setalah saya melihat urat nadi kegoblokan yang berdenyut dari tangan ediot itu, saya tetapkan untuk menulis buku ini (*tahafutul falasifah*) dengan maksud menanggapai filosof-filosof kuno, dengan menerangkan kakacauan kepercayaan-kepercayaan mereka, dan inkonsistensi teori-teori metafisika mereka" (Al-Ghazali, 1986: 1-3).

Para filosof yang ditentang Al-Ghazali itu, sebagaimna tersebut dalam kitabnya "al-Munqidl Min al-Dlalal" terbagi dalam tiga kelompok :

1. Kelompok filosof *Dahriyyun* (*materialis, atheis*)

   Golongan ini mengingkari Tuhan sebagai pencipta dan penguasa alam semesta. Menurut mereka alam ini terjadi secara alami dengan sendirinya sejak azali. Hewan misalnya berasal dari *seperme* (*nutfah*), dan *seperme* berasal dari hewan, demikian bagaikan lingkaran setan yang tak karuan ujung pangkalnya. Seluruh alam samesta proses kejadiannya juga seperti hewan di atas, tanpa adanya Dzat Pencipta.

2. Kelompok filosof *Thobi'iyyun* (*Naturalis, deistik*)

   Mereka mengadakan intidzar terhadap alam semesta, terutama dalam dunia binatang dan tumbuh-tumbuhan. Akhirnya mereka dapat menangkap berbagai keajaiban dan hikmah yang terkandung di dalamnya yang membuat mereka mengakui adanya Dzat Pencipta Yang Maha Bijaksana. Akan tetapi mereka mengingkari adanya hari pengadilan, kebangkitan dan kehidupan akhirat, dan karena itu tak perlu ada pahala atau dosa. Maka mereka mengumbar hawa nafsunya bagaikan binatang. Golongan pertama dan kedua ini jelas termasuk kategori *kafir zindiq*.

3. Kelompok filosof *ilahiyyun* (*theis*), mereka adalah kelompok filosof klasik akhir seperti *Sokrates, Plato* dan *Aristoteles*. Kelompok ini mengkritik dan mengo-reksi pendapat-pendapat kelompok pertama dan kedua dengan efektif dan tegas, tetapi ternyata mereka tetap

mewarisi benih-benih kekafiran dan kebodohan yang menyolok. Demikian pula pengikut mereka dari kalangan filosof muslim seperti *Al -Farabi, lbnu Sina* dan lain sebagainya juga tak dapat melepaskan sisa-sisa kekafiran dan kebodahan yang menyebabkan mereka terperangkap kepada kepercayaan-kepercayaan kufur (Al- Ghazali, 1962: 112).

Menurut pendapat Al-Ghozali, pemikiran filsafat *Aristoteles* seperti yang dipedomani oleh *al-Farabi* dan *lbnu Sina* secara umum dapat diklasifikasikan menjadi tiga bagian :

a. Pemikiran filsafat yang harus dicap *kufur*.
b. Pemikiran filsafat yang harus dicap *bid'ah*.
c. Pemikiran filsalat yang sama sakali tidak perlu di tentang, sebab tak ada sangkut-pautnya dengan agama.

Sedang ilmu filsafat dapat dikategorikan menjadi enam macam, yaitu meliputi:

a. *Matematika*.
b. *Logika*, kedua bagian ini tidak ada relevansinya dengan syari'at Islam baik yang bersifat mengingkari maupun yang menetapkan.
c. *Fisika* atau *kosmologi,* bagian ini kebanyakan bersifat mubah dan terpuji, kecuali yang termasuk kedalam dua puluh kesalahan pokok para filosof.

d. *Metafisika* atau *teologi*, bagian ini hampir semuanya terjadi kesalahan dan pertentangan dengan syari'ah Islam, dan merupakan sasaran utama dari kitab *Tahafutul Falasilah*. Hal ini karena mereka tidak dapat memenuhi persyaratan pembuktian secara logika sebagaimana yang mereka gariskan sendiri.
e. *Politik* termasuk *ekonomi*.
f. *Etika* (Ahmadi Thoha, 1986: xvi).

Al-Ghozali dalam *Tahafut*nya mengoreksi dan menyanggah pendapat para filosof dalam dua puluh pokok masalah, dimana tujuh belas diantaranya dihukumi sebagai kepercayaan *bid'ah*, dan tiga diantaranya dicap sebagai kepercayaan *kufr,* karena bertentangan dengan pendapat mayoritas kaum muslimin. Tiga masalah tersebut ialah :

أ. انكار بعث الا جساد فهي في رأيهم لاتحشر والمعاقب هو الارواح المجردة, والعقوبة روحانية لا جسماني

ب. قصر علم الله تعالى على الكليات دون الجزئيات

ت. قولهم بقدم العالم وازا ليته

(Thawil, 1974: 113).

Artinya :

a. Keingkaran mereka terhadap kebangkitan jasmani dan hari Mahsyar. Demikian pula pahala dan siksa serta pembalasan akhirat hanya diterima oleh rohani saja bukan jasmani.

b. Pendapat mereka terhadap terbatasnya Ilmu Allah SWT. pada masalah-masalah *kulliyat* (global) saja, tidak sampai pada masalah *juziyat* (terperinci).
c. Pendapat mereka tentang *godim* darn *azali*nya alam.

Sikap al-Ghozali yang demikian ini nampaknya dapat diterima oleh jumhur Ulama' pada waktu itu dan kurun sesudahnya, dan bahkan dianggap sebagai penyelesaian masalah yang dipertentangkan oleh umat Islam. Oleh sebab itu umat Islam pada umumnya memiliki persepsi, bahwa filsafat adalah merupakan ilmu yang menyesatkan dan bertentangan dengan agama.

C. Relevansi Antara Agama dan Filsafat

Akhirnya tampil *Ibnu Rusyd* (1126 – 1198 M) sebagai pembela filsafat dan para filosof dengan argumentasi yang sangat canggih baik secara *aqliah* maupun *naqliyah*. Dengan karyanya *Fashl al-Maqal Fima Baina al-Hikmati wa asy-Syariati min al-Ittishal*, la berusaha membuktikan bahwa filsafat sama sekali tidak bertentangan dengan agama Islam, dan bahkan terdapat persesuaian yang serasi antara keduanya. Banyak sekali ayat al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk berfikir dan memeras rationya untuk membuat spekulasi-spekulasi terhadap alam raya dan merenungkan berbagai keajaiban dan rahasia Ilahi yang terkandung di dalamnya.

Di antara ayat-ayat tersebut ialah : Q.S: al-Hasyr, ayat : 2, Al-A'raf, ayat : 175, Al-An'Am, ayat : 75, Al-

Ghasiyah, ayat :17-19, Ali Imran, ayat : 190-191, dan masih banyak sekali ayat-ayat senada yang menganjurkan manusia untuk menggunakan akal dan mengamati alam semesta (Ibnu Rusyd, 1972: 22-23).

Sejauh ini, agama sejalan dengan filsafat, tujuan dan tindakan filsafat sama dengan tujuan dan tindakan agama. Hanya masalah keselarasan keduanya dalam metode dan permasalahan materi yang perlu disingkronkan. Maka jika yang tradisionil (*al-manqul*) itu ternyata bertentangan dengan yang ratsional (*al-ma'qul*), hendaknya yang tradisionil ditafsirkan sedemikian rupa supaya selaras dengan yang rasional. Selanjutnya Ibnu Rusyd, menulis :

لانه اذاكان الفقيه يستنبط من قوله تعالى فأعتبروا ياأولى الالباب (الحشر.٢) وجوب معرفة القياس

الفقهى فكم من الحرى والاولى ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلى

(Ibnu Rusyd, 1972: 25).

Artinva : "Jika ahli fiqh berdasarkan ayat 2, surat al-Hasyr di atas menetapkan adanya *qiyas syar'i* (qiyas dalam fiqh), maka berdasarkan ayat itu pula, para filosof lebih berhak dan utama untuk menetapkan adanya *qiyas aqli* (qiyas dalam filsafat)".

Selanjutnya dalam bab penutup kitab "Fashlul Maqal" Ibnu Rusyd menyimpulkan sebagai berikut:

اعنى ان الحكمة هو صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة فالاذية ممن يشب اليها هى اشد الاذية مع ما يقع

بينهما من العدوات والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان فى الطبع المتحبتان فى الجوهر والغريزة .

(Ibnu Rusyd, 1972: 67).

Artinya: "Bahwa sesungguhnya *filsafat* adalah sahabat *syari'ah* (agama) dan sebagai saudara satu susunan, maka penghinaan terhadap filsafat yang berupa mempertentangkan dengan agama dalam bentuk permusuhan, kebencian dan saling mencurigai diantara keduanya, adalah merupakan hal yang sangat menyakitkan. Padahal sebenarnya antara filsafat dan agama secara alami saling berdampingan, dan saling mencintai menurut inti dan nalurinya".

Mengenai pembelaannya terhadap para filosof atas serangan Al-Ghazali, lbnu Rusyd menulis kitab *Tahafutul Tahafut* yang berisi jawaban dan sanggahan terhadap kitab *Tahafutul Falasifah*" karya Al-Ghozali. Di dalam kitab tersebut lbnu Rusd menjelaskan pendapat para filosof muslim secara argumentatif ilmiah terutama tentang dua puluh masalah filsafat yang dikoreksi al-Ghazali. Mengenai tiga masalah yang dicap Al-Ghozali sebagai kepercayaan kufur, lbnu Rusyd berkesimpulan:

a. Dalam masalah kebangkitan rohani sebagai yang diyakini para filosof, tuduhan al-Ghazali tidak argumentatif, sebab masalah tersebut termasuk persoalan teori. Disamping itu ternyata terdapat perlawanan pikiran di dalam diri al-Ghazali sendiri. Dalam Tahafutnya, ia menyatakan tidak ada seorangpun dikalangan kaum muslimin yang mempercayai

kebangkitan manusia diakhirat hanya bersifat rohani. Akan tetapi dalam kitabnya yang lain ia menyatakan, bahwa diantara golongan sufi ada yang mempercayai adanya kebangkitan dalam bentuk rohani tersebut. Jadi kepercayaan para filosof itu tidak dapat dihukum kafir berdasarkan ijma'.

b. Mengenai persoalan terbatasnya Allah SWT, hanya mengetahui peristiwa-peristiwa secara global (*KuIliyat*) dan tidak mengetahui peristiwa-peristiwa yang terjadi secara terinci (*juziyat*), sebenarnya tidak menjadi pendapat dan keyakinan para filosof Muslim. Jadi dalam hal ini Al-Ghozali salah sasarannya.

c. Adapun mengenai qodimnya alam, menurut lbnu Rusd para filosof berbeda pemahamannya dengan para teolog. Dengan demikian pengkufuran terhadap filosof berdasarkan pemahaman teolog jelas tidak tepat (Hanafi, 1981: 153).

Nampaknya usaha pembelaan ibnu Rusyd terhadap para filosof itu tidak banyak mendapat tanggapan positif dari kalangan Ulama' maupun penguasa. Hal ini terbukti justeru para Ulama' mengadukannya kepada Khalifah dengan berbagai tuduhan dan akhirnya ia ditangkap dan dibuang di Alesana, sebuah kota ketil dekat Cordova. Kemudian setelah bebas ia pendah ke Maroko sampai ia wafat pada tahun 595 H/ 1198 M.

Sepeninggal Ibnu Rusyd filsafat tidak mempunyai kedudukan yang layak dikalangan kaum muslimin, karena situasi dan kondisi tidak memberi kemungkinan bagi

perkembangan filsafat. Pada masa itu atas nama agama kebebasan berfikir telah diperkosa dan dihapuskan. Ulama' pada umumnya membenci filsafat dan bahkan mengecam filsafat lebih pedas dan keras dari pada Al-Ghozali. Diantara mereka ialah *Ibnu Sholah*, yang menyatakan sebagai berikut:

> "Filsafat adalah pokok kebodahan dan penyelewengan, bahkan kebingungan dan kesesatan dan juga mengakibatkan kemelencengan dan kezaliman. Barang siapa yang berfilsafat, maka butalah hatinya dari kebaikan-kebaikan syariah dan yang dikuatkan dengan dalil-dalil yang jelas dan bukti-bukti yang nyata. Siapa saja yang mempelajarinya, berarti ia berdampingan dengan kehinaan, tertutup dari kebenaran, dan terbujuk oleh syetan. Apakah ada ilmu yang lebih hina dari pada ilmu yang membutakan orang yang memilikinya dan menggelapkan hatinya dari sinar kenabian Nabi Muhammad SAW.".
>
> Pada suatu hari *Ibnu Sholah* ditanya tentang hukum orang yang mempelajari buku-buku Ibnu Sina, maka ia menjawab "*Siapa saja yang telah berbuat demikian berarti ia telah menghianati agamanya dan terkena fitnah yang besar.... karena Ibnu Sina bukanlah seorang ulama', malainkan syetan yang berupa manusia"* (Thawil, 1974: 122-123).

Sikap ini diikuti pula oleh para Ulama pada umumnya, diantaranya ialah Ibnu Taimiyah (1263-1328 M)

seorang Ulama besar dari aliran salaf yang menulis kitab *Arroddu Ala Aqoidil Falasifah* dan *Nashihatu Ahlil Iman Firroddi Ala Mantiqil Yunan*".

Dalam dua buku tersebut Ibnu Taimiyah dengan pedas menyerang dan mengkritik para filosof dan pengikut-pengikutnya terutama yang berhubungan dengan metafisika. Ibnu al-Qoyyim Al-Jauziyah (1292-1350) sebagai murid utama Ibnu Taimiyah, juga mengikuti jejak gurunya dalam mengkritik metode filsalat.

Selanjutnya lbnu Khaldun (1332-1406 M), meskipun dari satu sisi dapat dipandang sebagai filosof, yakni dalam bidang politik sejarah dan sosiologi, tetapi dalam hal Metafisika ia memandang filsafat sebagai ilmu tolol dan berbahaya bagi agama, karena terbatasnya kemampuan akal manusia. Sikap memusuhi filsafat dikalangan Ulama' tetap berlanjut hingga abad kesembilan belas Masehi, bahkan sampai abad ke 20 ini, hanya saja telah mulai muncul gerakan-gerakan yang mendorong umat Islam untuk mempelajari dan meninjau kembali pemikiran-pemikiran falsafati untuk di jadikan bahan perbandingan dengan pemikiran tradisional yaug berkembang dikalagan umat Islam.

Gerakan tersebut sebenarnya telah dirintis oleh Sayyid Jamaluddin Al-Afghani (1839-1897 M) di Mesir pada abad ke 19 Masehi, kemudian dilanjutkan muridnya Muhammad Abduh (1849-1905 M), yang percaya sekali dengan kemampuan akal manusia yang tercermin dalam tafsirnya "Al-Manar". Meskipun dalam karya-karya mereka tidak jelas membela dan menghidupkan kembali pemikiran

filsafat di dunia Islam, tetapi berkat gerakan pembaharuan berfikirnya telah membangkitkan dan menggugah para murid dan pengikutnya untuk menggali dan mempelajari filsafat sebagai alternatif untuk menggugah kaum muslimin agar bersikap kritis. Diantara mereka dapat disebutkan antara lain *Syekh Mustofa Abdur Rozaq, Ahmad Luthfi Assayyid, Syekh Tanthowi Jauhari*, dan lain-lain.

Di Turki, gerakan pembaharuan dibangkitkan oleh *Musthafa Kemal* (1881- 1938 M), dengan membentuk Negara sekuIer, meskipun mendapat tantangan keras dari seluruh kaum ulama' di berbagai Negara. \Ia telah mempelajari pemikiran para filosof Barat, seperti *Rousseau, Vulteire*, *Auguste Comte, Montesqoeu* dan lain-lain. Hal ini berarti ia telah mengenalkan kembali pemikiran filsafat pada dunia Islam sebagai realisasi gerakan pembaharuan pemikiran yang dilaksanakan.

Di belahan dunia lain, yakni India dan Pakistan muncul *Muhammad Iqbal* (1876 – 1938 M), yang dapat dipandang sebagai filosof muslim modern dalam arti yang sebenarnya. Dalam bukunya, *The Recontruction of religious Though in Islam,* dan dalam thesisnya *The development of Metaphysica in Persia* nampak jelas pemikiran filsafatnya yang menonjol (Nasution, 1975: 198). Berkat ide dinamisnya *M. Iqbal*, maka meratakan jalan bagi *Muhamad Ali Jinnah* (1876-1948 M) dalam menggerakkan umat Islam India, yang seratus tahun lalu masih merupakan masyarakat yang berada dalam kemunduran, untuk menciptakan negara dan masyarakat Islam modern ini di anak benua India (Pakistan) (Nasution, 1975: 200).

Meskipun telah muncul bannyak sekali para cendekiawan muslim yang membuka jalan bagi kehidupan kembali filsafat di dunia Islam, namun hingga akhir abad 20 ini masih banyak para Ulama' yang memasang rambu bahaya filsafat bagi agama. Oleh sebab itu para muslim yang berani menerobos dinding menuju dunia filsafat selalu mendapat tantangan dan kecurigaan. Diantara para sarjana dewasa ini yang memiliki perhatian besar pada filsalat antara lain *Ali Syari'ati* (Iran), *Fazlur Rahman, Bakhtiar Husein Siddiqi* (Pakistan), *Harun Nasution, Noor Kholis Majid* (Indonesia), *Ahmed Fuad Al-Ahwani, Abd. Rahman Badawi, Ibrahim Madzkur* (Mesir), *Sayyid Hussein Nasr* (India) dan lain sebagainya.

D. Korelasi al-Qur'an dengan Filsafat

Dalam literatur sejarah Islam dapat diketahui dengan jelas bahwa pada awal perkembangan agama Islam yakni pada zaman Nabi, sahabat maupun zaman tabiin belum pernah ada kegiatan filsafat dikalangan umat Islam. Hal ini bukan berarti agama Islam melarang umatnya untuk mempelajari filsafat atau membatasi kebebasan berfikir, tetapi karena mereka pada waktu itu belum memiliki kesempatan yang memadai untuk terjun ke dunia filsafat baik disebabkan kondisi sosial politik maupun budaya.

Filsafat terbukti dapat berkembang dengan pesat di dunia Islam, dikala kondisi sosial politik, budaya maupun ekonomi umat Islam telah memungkinkan mereka untuk masuk kepada medan yang banyak menyita waktu, tenaga maupun fikiran serta fasilitas lainnya, yaitu filsafat.

Meskipun kegiatan tersebut sudah mulai nampak signal-signalnya pada abad kedua Hijrah, tetapi secara pasti filsafat dipelajari umat Islam dengan tuntas baru pada abad ketiga hHjriah yaitu pada masa kekhalifahan al-Makmun (198–218 H/ 813–833 M) dengan lembaga "Batul Hikmah"nya yang sangat terkenal, sehingga melahirkan al-Kindi (801–865 M) sebagai filosof muslim pertama.

Zaman al-Makmun merupakan zaman terpenting dalam perkembangan filsafat Islam, dimana pada masa itu diletakkan dasar-dasar filsafat Islam dan ilmu pengetahuan lainnya seperti ilmu kedokteran, ilmu falak, ilmu kimia dan lain sebagainya secara memadai. Menurut Prof. H. Abu Bakar Aceh, kemajuan zaman itu disebabkan dua hal :

1. Kerjasama diantara berbagai bangsa, kebebasan beragama serta sikap toleransi yang diikat dan dipersatukan oleh bahasa Arab sebagai alat berkomunikasi.
2. Kemerdekaan berfikir, berbicara dan menulis yang diberikan Khalifah pada waktu itu (Abu Bakar Aceh, 1970: 35).

Disamping kedua motivasi di atas, sebenarnya timbulnya filsafat Islam itu juga merupakan akibat kemajuan memberikan interpretasi umat Islam terhadap Al-Qur'an sebagai pedoman pokok dalam Agama Islam. Banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang secara tersirat maupun tersurat mendorong umat Islam untuk berfikir, merenung serta menganalisa semua yang maujud sebagai

salah satu sarana untuk menangkap tanda-tanda kebesaran Sang Pencipta Yang Maha Kuasa.

Al-Qur'an sebagaimana tercermin dalam surat Ali Imron ayat : 7, mengandung ayat-ayat yang *Mutasyabihat* disamping ayat-ayat yang *Muhkamat*. Ayat-ayat *Mustabihat* itu memerlukan konsentrasi pemikiran untuk menangkap anti yang sebenarnya agar tidak terjadi pertentangan dengan ayat atau prinsip yang lain, terutama ayat-ayat yang mengenai sifat-sifat Allah yang menyerupai dengan sifat-sifat manusia seperti melihat, mendengar, bertempat dan lain sebagainya. Oleh sebab itu memerlukan jalan *ta'wil* dalam memberikan arti yang sebenarnya terhadap ayat-ayat *Mutasyabihat* tersebut, dan hal ini mutlak memerlukan filsafat, yang oleh Ibnu Rusyd disebut *Qiyas Yaqini* atau *Qiyas Burhani* (Ibnu Rusyd, 1972: 33).

Al-Qur'an Surat Ali Imron ayat 7, menjelaskan bahwa golongan yang mampu memberikan *ta'wil* terhadap ayat-ayat *mutasyabihat* itu hanyalah *Ar-Rasikhuna Fi al-Ilmi*, di samping Allah sendiri sebagai Dzat Yang Maha Tahu. Firman Allah dalam Al-Qur'an, yang artinya:

> "Dialah yang menurunkan al-Kitab (al-Qur'an) kepada kamu diantara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamat itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain ayat-ayat mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan maka mereka mengikuti ayat-ayat mustasyabihat untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya. Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah. Dan orang-orang yang

mendalam ilmunya berkata : “kami beriman kepad ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami”. Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal (QS. Ali Imran ayat: 7)”.

Berdasarkan ayat di atas, Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa, pentakwilan semacam itu hanya dapat dilakukan oleh para filosof atau sebagaian dari mereka yang telah mendalam ilmu pengetahuannya. Demikian pula penyampaian takwil semacam itu hanya kepada umat yang telah sampai kepada tingkat pemahaman yang meyakini bukan kepada orang-orang awam yang mudah menjadi kufur karena tidak mampu `memahami pengertian-pengerian yang berdasarkan takwil. Maka bagi para filosof dapat berpegang pada arti *batin* atau *hakikat*, sedang bagi kebanyakan umat harus berpegang pada arti yang *lahir* sesuai dengan kemampuan pemahaman mereka (Ibnu Rusyd, 1972: 35).

Di samping itu di dalam al-Qur’an banyak ayat-ayat yang mendorong umat manusia untuk berpikir, intidzar dan merenungkan segala sesuatu tentang alam makro maupun alam mikro agar dapat mengungkap misteri kekuasaan Allah SWT. Diantaranya ialah firman Allah SWT dalam Al-Qur’an Surat Ali Imran ayat: 190 – 191, yang artinya:

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal. Yaitu orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau

duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), "Ya Tuhan kami" tiadalah Engkau rnenciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka (QS, Ali lmran, ayat : 190-191)".

Firman Allah SWT dalam al-Qur'an, yang artinya:

"Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana diciptakan. Dan langit bagaimana ia ditinggikan dan gunung bagaimana ditegakkan. Dan bumi bagaimana, ia dihamparkan ? (QS. Al-Ghosiyah, ayat :17-2O)".

Firman Allah SWT. Artinya:

"Maka apakah mereka tidak melihat akan langit yang ada di atas mereka, bagaimana Kami meninggikannya dan menghiasinya, dan langit itu tidak retak sedikitpun (QS. Qof, ayat : 6)".

Firman Allah SWT. Artinya:

"Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi, dan segala sesuatu yang diciptakan Allah (QS. al-A'rof, ayat: 185)".

Ayat-ayat di ata, merupakan pancingan terhadap manusia agar berhasrat untuk merenungkan alam semesta

sebagai tanda kebesaran kekuasaan Allah SWT, yang ternyata memang sejak lama menjadi obyek kajian umat manusia. Sejak zaman Nabi Ibrahim, alam yang terdiri dari langit dan bumi beserta segala isinya seperti bintang, matahari dan bulan telah dijadikan dasar dan bukti wujudnya Sang Pencipta Yang Maha Kuasa. Demikian pula setelah abad demi abad berlalu sampailah pada zaman filsafat klasik *Yunani* naupun *Romawi* yang berkembang hampir seribu tahun yakni mulai abad ke 6 SM sampai abad ke 3 Masehi, alam semesta merupakan tema pokok dari pemikiran dan kajian para filosof serta saintis pada waktu itu. Hal inilah yang menjadi ciri khas filsafat klasik dengan istilah “Cosmosentris”.

Selanjutnya pada zaman pertengahan yang “Theosentris” maupun zaman modern yang “Antrophosentris” masalah cosmos tidak pernah luput dari perhatian para filosof dan ilmuwan. Dari sanalah maka berkembang ilmu pengetahuan kealaman (*science of natures*) yang beraneka ragam, *fisika*, *astronomi, zoologi, botani, geologi* dan lain sebagainya.

Al-Qur’an bukan saja sebagai sumber pengetahuan metafisis dan religius, tetapi juga sumber filsafat dan ilmu pengetahuan yang sangat dominan dalam dunia Islam. Dr. M. Yusuf Musa menegaskan, bahwa tabiat dan sistem Al-Qur’an dalam menyampaikan berbagai masalah sebenarnya menyuruh manusia supaya berfilsafat, karena itu para ahli teologi dan filsafat Islam selalu merujuk pada Al--Our’an (Yusuf Musa, 1966: 57).

Di sisi lain, Al-Qur'an juga mengemukakan konsep tentang kejadian alam semesta, mulai dari materi asal, proses penciptaan, bahkan sampai masalah bentuk alam setelah hari kiyamat. Semua itu juga merupakan topik pembicaraan dalam khazanah kefilsafatan dan keilmuan. Thales (625-545 SM) misalnya berpendapat bahwa, asal alam adalah air. Air, merupakan pangkal, pokok dan dasar (prinsip) segala sesuatu, semua barang berasal dari air dan semuanya akan kembali kepada air. Anaximandros (610-547 SM) menyatakan, bumi ini bermula oleh uap yang basah, sedang Anaximanes (565 – 528 SM) mengira asal segala sesuatu adalah udara (Moh. Hatta, 1986: 10).

Al-Qur'an Surat Al-Anbiya', ayat : 30, yang artinya :

"Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu dahulu satu yang padu. Kemudian Kami pisah-pisahkan antara keduanya. Dan Kami jadikan segala yang hidup dari air. (QS. Al-Anbiya': 30)".

Firman Allah SWT, yang artinya :

"Kemudian Dia menuju pada penciptaan langit, dan langit itu masih berupa asap (QS. Fusshilat 111)".

Demikianlah korelasi antara Al-Qur'an dengan pendapat para fllosof klasik Yunani, sehingga mendorong para ftilosof muslim untuk mempelajari filsafat dengan mendalam, karena mereka merasa telah mendapat legitimasi dari ayat-ayat Al-Qur'an. Mengenai teori

penciptaan alam, filosof muslim mengembangkan teori “Emanasi” dari *Plotinus* (205-270 M) seorang filosof Hellenisme Romani yang amat tersohor. Dalam hal ini mereka juga merujuk pada Al-Qur’an Surat An-Nur, ayat 35.

> Artinya: “Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lobang yang tak tembus, yang didalamnya ada pelita besa,r pelita itu di dalam kaca, (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak di sebelah barat (nya), yang minyaknya (saja) hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis) Allah membimbing kepada cahayanya kepada siapa saja yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpaman-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (QS. An-Nur, ayat: 35)”.

Sebenarnya masih banyak ayat-ayat lain yang memuat indikasi kefilsafatan dan keilmuan, baik tentang alam makro mupun alam mikro yang ternyata dalam perkembangan iptek modern dewasa ini banyak disinyalir adanya persesuaian antara konsep Al-Qur‘an dengan teori ilmu modern. Ir. RHA. Syahirul Alim, MSc. mengajak kepada kaum muslimin untuk melakukan *nadzar* (penelitian) terhadap ayat-ayat Al-Qur’an dalam

hubungannya dengan realitas alam semesta, sebagal berikut:

> "Marilah kita adakan sedikit testing akan kebenaran dan kesempatan Allah yang tercermin dalam ayat-ayatNya dalam Al-Qur'an maupun di alam semesta. Satu patokan dasar dalam testing ini adalah, jika Al-Qur'an dan alam semesta itu memang ilmiahdan merupakan bukti komplementer serta bersumber dari Allah serndiri, maka keduanya haruslah paralel dan tidak boleh ada informasi yang bertentangan satu sama lain" (Syahirul Alim, 1984: 35).

Dengan ajakan Ir. Syahirul Alim di atas, seharusnya kaum terpelajar Islam sudah saatnya harus bangkit untuk mengkaji kembali ilmu-ilmu kealaman, yang dewasa ini di dominasi oleh orang-orang Barat (*non muslim*), padahal sebenarnya ilmu-ilmu tersebut pernah dikuasai dan dikembangkan oleh pujangga-pujangga Islam pada zaman keemasan, sehingga aroma harum umat Islam pada waktu itu memenuhi seluruh dunia. Jika kita umat Islam ingin mengembalikan citra umat dalam percaturan ilmu pengetahuan dan teknologi modern dewasa ini, maka mutlak harus mengikuti resep ayat-ayat al-Qur'an sebagaiaman tersebut di atas, agar kita dapat mengambil *I'tibar* dari ayat *qauliyah* maupun *kauniyah*.

BAB V
FILSAFAT KENABIAN

A. Pemikiran Filsafat Kenabian Ar-Razi

Filsafat Al-Razi diwarnai oleh doktrinnya tentang lima kekekalan *(al-Qudama al-Khamsa)* yang merupakan corak filsafat metafisikanya yaitu:

a. Tuhan *(al-Bari)* adalah asal segala yang hidup dan itulah Tuhan yang Maha Sempurna dan Bijaksana.

b. Jiwa universal *(al-Nafs al kulliyat)* adalah jiwa manusia abadi yang berturut-turut menghuni badan sebelum mencapai kebebasan sejati.

c. Materi pertama *(al-Hayula al-'Ula)* adalah materi abadi, dari mana Tuhan menciptakan dunia, dan materi itu terdiri dari atom-atom yang mengisi tempat.

d. Ruang Absolut *(al-Makan al-Mutlaq)* adalah ruang mutlak abadi yang tanpa permulaan dan akhir.

e. Zaman Absolut *(al-Zaman al-Mutlaq)* adalah waktu mutlak abadi tanpa permulaan dan akhir (Nasution, 1983: 21).

Dua dari lima kekekalan tersebut yang hidup dan aktif yaitu Tuhan dan ruh, satu dari padanya tidak hidup dan pasif yaitu materi, dan dua yang lainnya tidak hidup, tidak aktif dan tidak pula pasif yaitu ruang dan zaman.

Menurut Al-Rozi, materi adalah sesuatu yang kekal, karena penciptaan dari tiada merupakan suatu hal yang tidak mungkin terjadi. Kalau materi mengalami perubahan dan perubahan itu menandakan adanya zaman, maka zaman mesti pula kekal sebagai materi. Walaupun dalam filsafatnya Al-Rozi mengakui dan percaya kepada Tuhan sebagai asal segala hidup, tetapi ia tidak percaya kepada wahyu dan perlunya Nabi-Nabi sebagai utusan. Ia adalah seorang rasionalis murni, dan dia hanya percaya pada kekuatan akal semata (Syarif, 1985: 38).

Al-Rozi, juga tidak percaya kepada adanya Nabi-Nabi dengan kedudukan Nabi yang istimewa dari pada manusia yang lain. Dia berpendapat bahwa manusia diciptakan oleh Allah di muka bumi ini adalah telah dikaruniai akal dan dengan akal itu manusia mampu mengetahui segala sesuatu yang baik dan buruk, dan dengan akalnya pula manusia mampu berpikir tentang Tuhan serta mampu mengatur hidup di dunia ini.

Bagi Al-Rozi tiada tempat bagi wahyu dan institusi mistis dalam diri manusia, tetapi hanya akal logislah yang merupakan kriteria tunggal pengetahuan dan perilaku, tiada kekuatan irasional yang dapat dikerahkan. Oleh karenanya dia menentang kenabian. Wahyu dan Mu'jizat serta kecenderungan berpikir irasional. Menurut pendapatnya, Nabi-Nabi itu membawa kehancuran bagi umat manusia

dengan ajaran-ajaran mereka yang saling bertentangan, bahkan ajaran-ajaran itu dapat menimbulkan perasaan benci-membenci di antara manusia yang terkadang meningkat menjadi peperangan agama. Selanjutnya semua agama, ia kritik dan ia memberi alasan bahwa orang yang tunduk pada agama menurut pandangannya adalah:

a. Karena tradisi / kebiasaan dan meniru.
b. Karena kekuasaan yang ada pada pemuka-pemuka agama.
c. Karena tertarik pada upacara-upacara yang mempengaruhi jiwa rakyat yang sederhana pemikirannya (Nasution, 1983: 24).

Al-Rozi mencoba mengkritik agama yang satu dengan yang lainnya. Ia mengkritik agama Yahudi dengan Mani, Kristen dengan Islam, dan kemudian ia mengkritik Al-Qur'an dengan Injil, terutama adalah ia menolak Mu'jizat *(ijaz)* Al-Qur'an. Baginya Al-Qur'an itu, baik dalam bahasa dan gaya maupun dalam isinya tidak merupakan mu'jizat, kemudian ia mengatakan bahwa adalah mungkin untuk menulis kitab yang lebih baik dalam gaya dan bahasa yang lebih baik pula. Ia juga mengatakan bahwa seringkali pendapat-pendapat para ahli pengetahuan itu lebih berguna daripada kitab-kitab suci ini (Madzkur, 1979: 92).

Adapun semua mu'jizat kenabian adalah bagian dari mitos keagamaan atau rayuan dan keahlian yang dimaksudkan untuk menipu dan menyesatkan. Ajaran

agama saling kontradiksi karena satu sama lain saling menghancurkan dan tidak sesuai dengan statemen yang mengatakan bahwa ada realitas permanen. Hal itu dikarenakan setiap Nabi membatalkan risalah pendahulunya, tetapi menyerukan apa yang dibawanya adalah kebenaran bahkan tidak ada kebenaran lain, dan manusia menjadi bingung tentang pimpinan dan yang dipimpin, panutan dan yang dianut. Semua agama merupakan sumber peperangan yang menimpa manusia sejak dahulu, di samping merupakan musuh filsafat dan ilmu pengetahuan (Madzkur, 1979: 91).

Jadi Al-Rozi lebih menyukai dan mementingkan buku-buku ilmiah (pengetahuan) dan buku-buku filsafat daripada buku-buku agama dan kitab-kitab suci. Menurut pendapatnya buku-buku pengetahuan itu lebih berguna bagi kehidupan manusia daripada kitab-kitab suci. Buku-buku *kedokteran*, *geometri, astronomi*, *logika* misalnya, bagi Al-Rozi itu lebih berguna daripada Al-Qur'an dan Injil. Para penulis buku-buku ilmiah menurut Al-Rozi telah menemukan kenyataan dan kebenaran melalui kecerdasan mereka sendiri tanpa bantuan para Nabi.

Itulah sebabnya setelah mengkritik, ia mengatakan tidaklah masuk akal kalau Tuhan mengutus para Nabi, karena hal itu akan menimbulkan banyak kemadlaratan. Sebab setiap bangsa hanya akan percaya pada para Nabinya dan menolak keras pada yang lain yang akhirnya akan mengakibatkan terjadinya peperangan, kebencian dan perselisihan antar bangsa yang memeluk berbagai agama yang berbeda-beda.

Dengan demikian Al-Rozi menolak adanya orang-orang yang memiliki bakat-bakat kepemimpinan (*Imamah*) pada diri manusia, sebab dianggapnya hal itu akan menjadikan suatu golongan hanya percaya dan membenarkan pimpinannya saja dan mendustakan pada yang lainnya. Menurut ia, pada dasarnya manusia itu mempunyai daya berpikir yang sama besarnya, yaitu berusaha untuk meraih pengetahuan. Adapun perbedaan itu ada disebabkan karena berlainan pendidikannya, berlainan suasana perkembangannya dan perbedaan lingkungan dimana ia berada.

Adapun dalam filsafatnya mengenai hubungan manusia dengan Tuhannya, Al-Rozi sangat dekat dengan filsafat Pythagoras, yang memandang kesenangan manusia sebenarnya ialah kembali kepada Tuhan dengan meninggalkan alam materi. Adapun untuk kembali kepada Tuhan ruh itu harus disucikan terlebih dahulu. Jalan untuk mensucikan ruh itu menurut Al-Rozi adalah dengan filsafat. Baginya manusia harus menjauhi kesenangan yang diperoleh hanya dengan jalan menyakiti orang lain dan dengan jalan yang bertentangan dengan rasio (Nasution, 1983: 24).

Begitulah Al-Rozi, salah seorang dari filosofi-filosof Muslim yang sangat berani mengeluarkan gagasan-gagasannya sungguhpun itu bertentangan dengan faham yang dianut oleh umat Islam pada umumnya, yaitu

a. Tidak percaya kepada wahyu.
b. Qur'an itu bukan mu'jizat.
c. Tidak percaya kepada adanya Nabi-Nabi.

d. Mengakui adanya hal-hal yang kekal, dalam arti tidak bermula dan tidak berakhir selain Tuhan.

Jadi dari uraian tersebut dapat diketahui bahwa Al-Rozi membantah kenabian itu dengan alasan-alasannya sebagai berikut :

a. Akal itu sudah memadai untuk membedakan antara baik dan yang jahat, yang berguna dan yang tidak berguna. Dengan akal itu semata-mata manusia sudah dapat mengetahui Tuhannya, dan dapat mengatur kehidupan dengan sebaik-baiknya, lalu kena apa mesti dibutuhkan Nabi.
b. Tiada pembenaran bagi pengistimewaan beberapa orang untuk membimbing manusia, sebab semua orang lahir dengan kecerdasan yang sama, perbedaan itu ada bukanlah karena pembawaan alamiah, tetapi karena pengembangan dan pendidikan.
c. Para Nabi itu saling bertentangan, sedang mereka berbicara atas nama satu Tuhan, mengapa terdapat pertentangan (Syarif, 1996: 46-47).

B. Pemikiran Filsafat Kenabian Al-Farabi

Bagi Al-Farabi, adalah sangat perlu bagi filosofi-filosof Muslim untuk memberikan penghormatan pada kenabian, merujukkan rasionalisme dan irrasionalisme, dan mewarnai bahasa-bahasa bumi dengan firman Tuhan. Bahkan teori yang disusunnya itu dapat dianggap sebagai bagian terutama, dengan landasan psikologi dan

metafisika, dan hal itu berkaitan erat dengan politik dan moral. Selanjutnya Al-Farabi berpendapat bahwa Nabi merupakan suatu keharusan bagi kehidupan negeri, terutama dari aspek moral dan politik. Karena kedudukannya tidak direferensikan kepada ketinggian sebagai individu semata, tetapi juga direferensikan kepada pengaruh yang ia miliki di dalam masyarakat (Madzkur, 1979: 74).

Terpengaruh oleh lingkungan dan sosial, Al-Farabi menekankan studi teoritis tentang kemasyarakatan dan kebutuhannya. Ia telah menulis beberapa risalah tentang politik, dan yang paling terkenal adalah mengenai "kota model" atau "kota utama", dimana digambarkan kotanya sebagai keseluruhan dari bagian-bagian yang terpadu. Seperti tubuh yang jika anggotanya sakit, maka anggota-anggota yang lainpun ikut bereaksi dan menjaganya, karena kesenangan individual tidak dibenarkan jika diketahui ada di dalam masyarakat yang baik. Karena itu kepada masing-masing individu diberi tugas dan pekerjaan yang sesuai dengan kemampuan dan kecakapan mereka. Kebahagiaan masyarakat tidak akan tercapai jika pembagian kerja di antara individu-individu tidak dibagi secara memadai sesuai dengan semangat tanggung jawab dan saling tolong menolong (Madzkur, 1979: 75).

Adapun aktivitas yang paling tinggi dan mulia adalah aktivitas yang diberikan kepada pemimpin. Pemimpin itu bagaikan jantung bagi tubuh, ia adalah sumber kehidupan serta pangkal keselarasan dan keteraturan. Karena itu menurut Al-Farabi diperlukan persyaratan-persyaratan tertentu bagi seorang pemimpin. Syarat-syarat yang

diberikan kepada kepala negeri utama oleh al-Farabi ialah bahwa pimpinan itu haruslah keturunan orang yang baik, potensi anggota tubuhnya benar-benar sempurna, baik pemahaman dan ilustrasinya, kuat ingatan, cerdas, tangkas, baik ucapannya, serta cinta kepada ilmu dan pengetahuan, berhiaskan kejujuran dan amanah, pembela keadilan, besar kemampuan, besar hati, dan menjauhi kelezatan-kelezatan jasmani (Madzkur, 1979: 26).

Sungguhpun Al-Farabi mengaku juga bahwa syarat-syarat tersebut itu sukar terwujud bersama-sama pada diri seseorang, namun ia tidak segan-segan untuk menambah lagi syarat yang sejalan dengan corak umum filsafat dan tasawufnya. Syarat tersebut ialah kepala negeri utama harus bisa meningkat untuk mencapai *akal fa'al* yang menjadi sumber wahyu dan ilham (Hanafi, 1982: 121).

Jadi menurut Al-Farabi, untuk mewujudkan negeri utama itu diperlukan kemauan bulat dari warganya untuk mencapai sifat *ittishal*. Sifat *ittishal* ini berarti manusia harus bisa menghilangkan diri pribadinya dan melupakan kebutuhan jasmaninya untuk mengadakan hubungan langsung dengan Tuhan. Karena itu setiap warga negara harus berusaha menekan semangat egoismenya dan membatasi kebutuhan hidupnya hanya sampai pada tingkat yang sederhana. Dengan unsur keutamaan itu, negara akan maju dengan seluruh warganya di bawah komando seorang kepala negara, dimana di dalam jiwa sang kepala negara itu tertanam sifat-sifat "Sang Guru" yang berilmu luas dan mendalam serta bisa mengajarkan kepada orang lain. Untuk itu juga ia berfungsi sebagai *Muaddib* yang mampu mendidik rakyat menjadi warga utama, bahkan lebih dari

itu seorang kepala negara itu harus memiliki *Sifat Nubuwah* atau "Pancaran Sinar Kenabian" (Chatib, 1984: 55).

Itulah sebabnya, menurut Al-Farabi manusia itu dapat berhubungan dengan akal ke sepuluh yang diberi nama akal aktif atau *akal fa'al*. Akal yang ke sepuluh inilah oleh Al-Farabi dapat disamakan dengan *Malaikat* dalam ajaraan Islam. Hubungan tersebut dapat ditempuh dengan dua jalan, yaitu jalan pikiran dan imajinasi, atau dengan kata lain melalui *renungan* dan *inspirasi*. Sudah barang tentu tidak semua orang dapat mengadakan hubungan dengan *akal fa'al* melainkan hanya orang-orang yang mempunyai jiwa suci yang dapat menembus dinding-dinding alam gaib dan dapat mencapai alam cahaya. Melalui renungan yang banyak, seseorang dapat mengadakan hubungan tersebut. Orang-orang inilah yang menurut Al-Farabi yang bisa diserahi mengurusi negara utama yang telah dikonsepsikannya.

Adapun Nabi-\Nabi itu dapat berhubungan dengan *akal fa'al* adalah dengan jalan imajinasi. Para filosof dapat mengetahui hakikat-hakekat, oleh Al-Farabi adalah karena mereka dapat berkomunikasi dengan *akal ke sepuluh*. Namun komunikasi itu bisa terjadi atas usahanya sendiri, yaitu dengan latihan dan kontemplasi melalui akal yang disebut akal *mustafad*. Sedangkan Nabi atau Rasul tidak perlu sampai mencapai/memperoleh akal *mustafad*, melainkan dengan daya pengetahuan yang disebut *imajinasi* tersebut. Nabi adalah pilihan dan kontaknya itu terjadi bukan atas usahanya sendiri tetapi atas pemberian Tuhan. Nabi itu seorang yang dianugerahi kesempatan untuk dapat langsung berhubungan dengan Tuhan dan diberi

kemampuan untuk menyatakan kehendak (Syarif, 1985: 73).

Dengan demikian menurut Al-Farabi, filosof dan Nabi mendapat pengetahuan dari sumber yang satu yaitu *akal fa'al* atau akal kesepuluh. Maka pengetahuan filsafat dan wahyu yang diterima Nabi itu tidak bertentangan.

Al-Farabi mengatakan, bahwa kebenaran sesuatu, baru dapat dicapai oleh manusia, jika akal manusia telah dapat berhubungan dengan pokok-pokok akal yang diciptakan Tuhan, yang dapat melahirkan cahaya sebagai percikan Ilahi. Oleh karena itu orang-orang suci di dunia ini tidak keluar dari dua golongan manusia, yaitu golongan filosof dan golongan Nabi-Nabi, dimana masing-masing golongan ini menempuh jalan tertentu untuk mencapai cahaya Ilahi (Abu Bakar Aceh, 1982: 48).

Selanjutnya Al-Farabi mengatakan pula bahwa segi yang terpenting dalam hubungannya dengan soal kenabian, ialah bagaimana pengaruh *imajinasi* terhadap impian dan pembentukannya. Apabila soal impian bisa ditafsirkan secara ilmiah maka soal kenabian dan kelanjutan-kelanjutannya bisa ditafsirkan pula. Ilham-ilham kenabian adakalanya terjadi pada waktu tidur, pada waktu jaga, dan dalam bentuk impian yang benar atau wahyu. Perbedaan kedua cara ini menurut Al-Farabi itu bersifat relatif dan hanya mengenai tingkatannya, tetapi tidak mengenai esensinya. Impian yang benar tidak lain adalah merupakan salah satu cabang kenabian yang erat hubungannya dengan wahyu dan tujuannya juga sama meskipun berbeda caranya. Al-Farabi mengatakan apabila *imajinasi* sudah

bebas dari pekerjaan-pekerjaan di waktu jaga, maka pada waktu tengah tidur ia bisa melayani sepenuhnya terhadap gejala psikologi, kemudian ia membuat gambaran-gambaran pikiran yang lama menurut bentuknya yang bermacam-macam dengan terpengaruh oleh perasaan badan, jiwa maupun pemikiran-pemikiran yang dihadapi di waktu jaga (Hanafi, 1982: 154-155).

Dengan demikian, maka keistimewaan paling utama bagi seorang Nabi, menurut Al-Farabi ialah bahwa Nabi memiliki *imajinasi* yang sangat kuat yang memungkinkannya berhubungan dengan *akal fa'al* baik di saat sedang berjaga maupun sedang tidur. Dengan *imajinasi* inilah maka Nabi sampai pada semua persepsi dan realitas yang bisa diraihnya, dan nampak dalam bentuk wahyu atau mimpi yang benar. Sementara wahyu bukan sesuatu yang lain kecuali merupakan pancaran dari Allah melalui *akal fa'al*. Adapun *mu'jizat* itu bisa terjadi karena hubungan dengan *akal fa'a, yangl* bisa mewujudkan hal-hal yang bertentangan dengan kebiasaan (Nasution, 1983: 32).

Bagi Al-Farabi, orang-orang yang mempunyai *imajinasi* kuat, tetapi bukan para Nabi, maka mereka tidak bisa berhubungan dengan *akal fa'al*, kecuali dalam keadaan tidur, dan kadang-kadang mereka mengalami kesulitan untuk mengungkapkan apa yang mereka ketahui. Sedangkan orang awam dan massa, imajinasinya lemah sekali tidak bisa meningkat sampai tingkat berhubungan dengan *akal fa'al*, baik malam maupun siang hari. Dalam hal ini Al-Farabi mengatakan:

“Yang bukan para Nabi, ada orang yang bisa melihat sebagian gambaran mulia dan sebagian lainnya di saat ia sedang tidur. Tetapi ada orang yang mengkhayal semua ini di dalam dirinya, namun ia tidak bisa melihatnya dengan pandangan mata. Selain orang ini, ada orang yang bisa melihat semua ini hanya pada waktu sedang tidur. Mereka itulah kelompok orang yang ucapan-ucapannya mengungkapkan segala perkataan yang menyerupai simbol-simbol, teka-teki, perumpamaan dan tamtsil-tamtsil. Mereka itu banyak sekali dan bertingkat-tingkat” (Madzkur, 1979: 79).

Begitulah teori kenabian Al-Farabi yang dipertalikan dengan soal-soal kemasyarakatan dan kejiwaan yang mana Al-Farabi menunjuk kepada kelompok filosof dan orang-orang yang bisa berhubungan dengan *akal fa'al.* Dalam sebagian aspek mereka sesuai dengan para Nabi, tetapi berbeda dalam sebagian aspek yang lain, dalam arti filosof tidak sejajar tingkatnya dengan Nabi, sebab setiap Nabi adalah filosof dan tidak setiap filosof itu Nabi.

C. Pemikiran Filsafat Kenabian Ibnu Sina

Sebagaimana Al-Farabi dalam teorinya tentang kenabian, yang merupakan bagian terpenting dalam usahanya untuk memadukan antara filsafat dan agama, maka Ibnu sina adalah salah seorang yang telah mengikuti teori ini. Sebelum kita ketahui lebih lanjut perlu kiranya disebabkan di sini mengenai tingkatan-tingkatan akal menurut Ibnu Sina, yang mana hal ini erat hubungannya dengan teorinya kenabian Ibnu Sina.

Menurut Ibnu Sina, dalam diri manusia itu terdapat kekuatan yang membedakannya dari binatang dan benda-benda lain. Kekuatan itu dinamakan *jiwa rasional* (النفس الناطقة). Ia ada pada setiap orang tanpa kecuali, namun tidak dalam sifat-sifatnya yang khusus, karena kemampuan jiwa rasional itu berbeda-beda diantara banyak orang. Oleh karenanya menurut Ibnu Sina pada diri manusia itu terdapat empat tingkatan akal, yaitu sebagai berikut :

1. *Akal Hayulani* (العقل الهيو لانى), yaitu akal yang baru dalam tingkatan kemungkinan, sebagai halnya api dalam tingkatan kemungkinan baru berupa benda kering yang dingin, belum api dalam tingkat membakar. Kekuatan pertama ini siap untuk menerima bentuk umum yang terlepas dari benda asalnya, karena di dalam dirinya tidak mempunyai bentuk sendiri.

2. *Akal bil Malakah* (العقل بالملكة), ia sebenarnya masih dinamakan dalam tingkatan kemungkinan, tetapi dalam tingkat yang sama dengan api yang mempunyai kekuatan untuk membakar. Kekuatan yang ke dua ini sudah mempunyai daya dan kemampuan untuk membuat gambaran (bentuk) dari segala pendapat yang diterima oleh manusia umumnya. Dengan pengertian akal ini sudah mulai dilatih untuk berfikir tentang hal-hal yang abstrak.

3. *Akal bil-fi'li* (العقل بالفعل), yaitu akal yang telah dapat berfikir tentang hal-hal yang abstrak.

4. *Akal Mustafad* (العقل المستفاد), yaitu akal yang telah sanggup berfikir tentang hal-hal yang abstrak. Akal yang telah terlatih begitu rupa sehingga hal-hal yang

abstrak selamanya terdapat dalam akal yang serupa ini. Akal inilah yang sanggup menerima limpahan ilmu pengetahuan dari *akal aktif* (العقل الفعال).

Akal fa'al inilah yang oleh Ibnu Sina, dapat menggambarkan segala bentuk dari benda-benda dalam alam ini secara aktif yang dibawanya kepada akal fikiran, dan akal inilah yang dimaksudkan sebagai akal menyeluruh, jiwa alam semesta dan jiwa dunia seluruhnya (Ahamad, 1974: 290-291).

Lebih lanjut Ibnu Sina mengatakan, adakalanya Tuhan menganugerahkan kepada manusia *akal material* yang besar lagi kuat yang oleh Ibnu Sina diberi nama *Al-Hads* (الحدس) yaitu intuisi. Daya yang ada pada akal ini begitu besarnya sehingga tanpa melalui latihan dengan mudah ia dapat menerima cahaya atau wahyu dari Tuhan. Akal yang serupa ini mempunyai daya suci, dan inilah akal tertinggi yang dapat diperoleh manusia, dan hanya terdapat pada Nabi-Nabi (Nasution, 1983: 39).

Pentingnya gejala kenabian dan wahyu Ilahi merupakan sesuatu yang oleh Ibnu Sina telah diusahakan untuk dibangun dalam empat tingkatan yaitu *intelektual, imajinatif, keajaiban* dan *sosiopolitis*. Dari ke empat tingkatan ini dapat memberi petunjuk yang jelas tentang motivasi, watak dan arah pemikiran keagamaan. Menurut Ibnu Sina, kebanyakan Nabi-Nabi itu menerima ilmu tentang pertanda (ayat) suci lewat *imajinasi*. Bentuk yang paling tinggi adalah bersifat *intelektual*, dimana Nabi menerima dari *intelek* yang suci bukan hanya soal-soal

yang dapat dipahamkan pertama kali tanpa membutuhkan aktivitas-aktivitas dari persiapan jiwa terlebih dahulu, tetapi juga soal-soal pada tingkat yang kedua. Justru penerimaan Nabi akan ilmu pengetahuan, berbeda dari cara falsafah dalam gayanya, dan ini juga menyebabkan berbeda dalam mutunya. Ibnu Sina mengatakan bahwa Nabi menerima semua atau sebagian terbesar dari soal-soal intelek (*Aktif intelek*) adalah "semua dalam kesatuan". Kemudian hubungan intelek itu diterjemahkan ke dalam bahasa yang tergambar dan terbuka maksudnya kepada manusia umumnya. Termasuk juga perintah-perintah dasar dari hukum yang diterangkan, bahwa tanpa adanya manusia sebagai makhluk yang berpolitik tidak akan bisa melangsungkan hidupnya (Ahmad, 1974: 73).

Dari sinilah, kebaikan yang suci mesti membukakan hukum di dalam berbagai momen dari diskusi melalui Nabi-Nabi. Justru kenabian itu diperlukan suatu perkembangan masyarakat yang sudah maju, dan ia diperlukan oleh alam yang suci. Dengan alasan perlunya Kenabian inilah, Ibnu Sina bertindak menyesuaikan institut-institut ajaran Islam dengan bentukan falsafahnya. Puncak yang tertinggi dari falsafah agama menurut Ibnu Sina ini ialah diskusinya tentang mistik.

Dalam bukunya "Al-Isyarat", Ibnu Sina menghubungkan bahasa mistik Islam kepada mistik perjalanan jiwa kepada Tuhan. Dimulai dengan iman dan dikuatkan dengan gairah dan kecintaan, maka mistik mengusahakan latihan-latihan jiwa sebagai peningkatan yang pertama untuk menyelingi kilasan "Cahaya Kebenaran". Dia juga menghubungkan beberapa kualitas

kenabian kepada ilmu mistik sebagai hukum wahyu Nabi-Nabi, dimana bahasa yang dipakainya menunjukkan dia berpendapat, bahwa semua Nabi-Nabi adalah ahli-ahli mistik (Ahmad, 1974: 74).

Menurut Ibnu Sina, manusia itu sangat berbeda-beda berdasarkan kekuatan intuisinya, baik dalam kualitas maupun kuantitasnya, sehingga sementara orang hampir ada yang sama sekali tidak memiliki pengalaman intuitif dan yang lain memilikinya dalam kadar tinggi. Orang yang dikaruniai keluar biasaan memiliki hubungan menyeluruh dengan realitas. Orang ini tanpa banyak mendapat perintah dari luar, dengan sifat dasar yang dimilikinya sendiri dapat menjadi gudang kebenaran. Berlawanan dengan para pemikir pada umumnya yang mungkin memiliki pengalaman intuitif berdasarkan suatu pernyataan atau beberapa pernyataan tertentu, tetapi sentuhan intuitifnya terhadap realitas selalu bersifat sepihak, tidak pernah menyeluruh. Berdasarkan wawasan yang menyeluruh inilah Nabi sejati menciptakan nilai-nilai moral dan mempengaruhi sejarah masa mendatang. Komitmen psikologis dan moral dari wawasan inipun merupakan keyakinan yang mendalam dan merupakan keimanan yang mendalam serta kecakapannya dalam pengetahuan yang benar dan dalam penilaian moral yang tepat. Nabi tentu percaya pada diri sendiri sehingga ia mampu membuat orang lain percaya pada dirinya sendiri dan dengan demikian ia berhasil dalam misinya ke seluruh dunia (Syarif, 1985: 130).

Wawasan kreatif tentang pengetahuan dan nilai inilah yang diistilahkan oleh Ibnu Sina dengan *akal aktif* dan

diidentikkan dengan *Malaikat* pembawa wahyu. Wahyu itu adalah bentuk pancaran, dan Malaikat adalah kekuatan yang memancarkan yang diterima oleh para Nabi dan yang turun kepada mereka, seolah-olah ia merupakan pancaran yang bersambung dengan *intelek universal* yang terperinci bukan secara esensial melainkan secara kebetulan, disebabkan kekhususan para penerimanya. Kerasulan adalah bagian dari pancaran yang diterimanya dalam berbagai bentuk ekspresi untuk kepentingan umat manusia, baik di alam baka maupun di alam dunia, berkenaan dengan ilmu pengetahuan dan politik (Madid, 1981: 141).

Wawasan intelektual spiritual itu merupakan karunia tertinggi yang dimiliki Nabi. Namun ia tidak dapat bertindak kreatif dalam sejarah semata-mata berdasarkan kekuatan wawasan itu. Bagi Ibnu Sina harus ada syarat yang harus dimiliki Nabi-Nabi, yaitu bahwa Nabi harus memiliki *imajinasi* yang sangat kuat dan hidup, kekuatan fisik sedemikian kuat, karena ia harus mempengaruhi bukan hanya pikiran orang lain, tetapi juga seluruh materi pada umumnya, dan Ia harus juga mampu melontarkan suatu sistem sosial politik. Dengan kualitas *imajinasi* yang luar biasa kuat, maka pikiran Nabi melalui keniscayaan psikologis dapat mendorong dan mengubah kebenaran-kebenaran akal murni dan konsep-konsep, menjadi imaji-imaji dan simbol-simbol kehidupan yang demikian kuat, sehingga orang yang mendengar atau membacanya tidak hanya menjadi percaya tetapi juga terdorong untuk berbuat sesuatu. Fungsi imajinasi kenabian yang berkembang dan hidup telah pula ditekankan oleh Al-Farabi, namun Ibnu Sina dalam hal ini lebih diperinci lagi.

Merupakan sifat dasar *imajinasi* adalah untuk melambangkan dan menghidupkan pemikiran-pemikiran kita, keinginan-keinginan kita, dan bahkan keterbatasan psikologi kita. Misalkan apabila kita sedang lapar atau haus, maka imajinasi menyuguhkan dihadapan kita imaji-imaji yang hidup tentang makanan dan minuman. Pelambang dan pemberian sugesti ini, apabila berlaku pada jiwa dan akal Nabi, maka menimbulkan imaji-imaji yang sedemikian kuat dan hidup sehingga apapun yang dipikirkan dan dirasakan oleh jiwa Nabi, ia benar-benar mendengar dan melihatnya. Itulah sebabnya ia "melihat" Malaikat dan "mendengar" suaranya. Itulah pula sebabnya ia perlu berbicara tentang surga dan neraka yang melambangkan keadaan-keadaan spiritual murni dari kebahagiaan dan kesengsaraan. Wahyu-wahyu yang terkandung di dalam kitab-kitab suci keagamaan sebagian besar berupa perintah dan keharusan kiasan, sehingga perlu ditafsirkan untuk mendapatkan kebenaran yang lebih tinggi, mendasar dan spiritual (Syarif, 1985: 131).

Dengan demikian untuk membimbing manusia kepada jalan yang suci dan benar, maka perlu adanya Nabi dan haruslah seorang manusia. Dia harus memiliki "keistimewaan" yang tidak dipunyai oleh segenap manusia lainnya, sehingga masing-masing manusia itu merasakan adanya suatu "kelebihan" yang tidak ada pada mereka dan yang membedakan dia dari mereka yaitu adanya "mu'jizat" yang diceritakan oleh agama. Bahwa Nabi itu haruslah menyampaikan kepada manusia akan peraturan-peraturan hukum (sunnah) mengenai segala kepentingan mereka, yang datang kepadanya dengan izin Tuhan dengan perintah

dan wahyuNya, yang diturunkan kepada Nabi dengan ruh yang suci. Sendi dasar yang pertama dari segala peraturan yang disampaikannya ialah mengajarkan kepada seluruh manusia bahwa mereka mempunyai Tuhan Yang Tunggal, Maha Kuasa, dan Tuhan itu mengetahui segala sesuatu, baik yang tersembunyi apalagi yang terang. Adalah menjadi haknya Tuhan, supaya ditaati perintahnya, karena sesungguhnya komando yang sejati adalah padaNya yang menjadikan segala sesuatu, Tuhan itu menyediakan bagi semua orang yang mentaati komandoNya akan hari akhirat yang bahagia. Sebaliknya bagi orang yang durhaka kepadaNya disediakan pada hari akhirat yang celaka dan sengsara.

Semuanya itu diterima oleh manusia seluruhnya melalui mulut Nabi akan segala ajaran yang diturunkan Tuhan melalui Malaikat, yang harus diterima oleh mereka dengan segala kepatuhan dan ketaatan (Ahmad, 1974: 217).

Lebih lanjut, sesuatu hal yang perlu diperhatikan dalam soal Nubuwah (kenabian) yang dikemukakan oleh Ibnu Sina ialah menghubungkan soal negara dengan soal Nubuwah, tegasnya dengan keimanan. Dalam ajarannya dikemukakan supaya *if the legislatoris words contain symbol and sign* ... (kata-kata dalam perundang-undangan mempergunakan contoh-contoh, rumus dan pertanda-pertanda). Artinya negara harus mengambil bahagian yang aktif untuk menerangkan iman kepada umat demi melanjutkan misi Nubuwah (Ahmad, 1974: 224).

Ibnu Sina menegaskan bahwa, soal iman ini jangan sampai melalaikan manusia dari tugas-tugas duniawai dan

tugas-tugas kenegaraan mereka. Begitu juga halnya dengan soal iman kepada hari akhirat, Nabi harus memberikannya dengan keterangan-keterangan yang semudah mungkin yang dapat dipahami oleh seluruh lapisan. Maka dari itu, Nabi perlu menjadi seorang pembuat hukum dan seorang negarawan tertinggi. Memang hanya Nabilah pembuat hukum dan negarawan yang sebenarnya (Syarif,1985: 131).

D. Pemikiran Filsafat Kenabian Al-Ghazali .

Meskipun Al-Ghazali dalam kitab *Tahafutul Falasifah* menentang teori kenabian dari al-Farabi, dengan mengatakan bahwa seorang Nabi dapat berhubungan langsung dengan Tuhan atau dengan perantara Malaikat, tanpa memerlukan akal *fa'al* dan *imajinasi* atau cara-cara lain yang dikemukakan oleh filosofi-filosof, tetapi dalam kitabnya yang lain, yaitu *al-Munqidz Min adl Dlalal*, Al-Ghazali menetapkan bahwa kenabian adalah perkara yang dapat diakui menurut riwayat dan dapat diterima menurut pertimbangan pikiran. Dari segi pikiran, cukuplah diakui bahwa kenabian mirip dengan gejala-gejala kejiwaan yang diakui oleh kita, yaitu *impian* (Madzkur, 1996: 148).

E. Pemikiran Filsafat Kenabian Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd adalah seorang rasionalis murni, ia dijuluki sebagai pencipta aliran pikiran bebas. Pembuktian kerasulan bagi para Ulama kalam adalah, apabila orang berbicara dan berkehendak dapat mengutus hamba-hambanya, begitu juga Tuhan apabila berbicara dan berkehendak, maka dapat mengutus Rasul-RasulNya.

Pembuktian seperti ini menurut Ibnu Rusyd hanya bersifat memuaskan hati, tetapi tidak meyakinkan, apabila diteliti pembuktian itu mengandung berbagai kelemahan, diantaranya yaitu dari mana kita tahu bahwa mu'jizat yang nampak pada seseorang yang mengaku Nabi, adalah tanda dari Tuhan yang menunjukkan bahwa ia benar-benar RasulNya. Ibnu Rusyd tidak secara tegas mengingkari mu'jizat luar biasa itu, tetapi hanya memberi komentar-komentar tentang kelemahannya terutama ditujukan kepada pemikir-pemikir agama. Bagi Ibnu Rusyd pembuktian Al-Qur'an sebagai mu'jizat adalah dengan membaca dan memahami benar-benar, maka didalamnya akan nampak hal-hal yang gaib yang tidak dikenal oleh Nabi Muhammad itu sendiri sebelum menerima wahyu.

Di samping itu gaya bahasanya tidak sama dengan perkataan orang Arab seluruhnya, berisi petunjuk kepada orang banyak. Nabi Muhammad saw adalah ummi (buta huruf) pada suatu umat yang ummi pula, dan beliau pun tidak mempelajari ilmu pengetahuan ataupun kajian-kajian lainnya. Karena itu jelas bahwa Al-Qur'an adalah wahyu dan sebagai mu'jizat.

Menurut Ibnu Rusyd mu'jizat ada dua macam :

a. Mu'jizat luaran (*al-Karami*), yaitu mu'jizat yang sesuai dengan sifat yang karena sifat itu seorang disebut Nabi, seperti membelah lautan.

b. Mu'jizat yang sesuai *(al-Mumasib)* dengan sifat kenabian, yaitu syariat yang dibawanya untuk kebahagiaan manusia.

Menurut Ibnu Rusyd apabila diteliti lebih dalam, maka mu'jizat yang kedua itulah yang dijadikan pegangan dalam mengakui kerasulan (Achmadi, 1982: 228).

F. Pemikiran Filsafat Kenabian Ibnu Maimun

Di kalangan orang Yahudi, Ibnu Maimunlah yang jelas-jelas menyatakan berguru kepada Al-Farabi dan Ibnu Sina. Menurut pendapatnya ada tiga pandangan tentang kenabian, yaitu :

a. Nabi adalah orang biasa yang dipilih dari kalangan hambaNya dan diberi tugas tertentu, baik ia pandai atau bodoh, kecil atau besar. Tidak ada syarat tertentu selama Tuhan memilihnya, selain berkelakuan baik dan berakhlaq tinggi.

b. Menurut orang-orang *Peripatetik* (Al-Farabi, Ibnu Sina dan sebagainya), kenabian memerlukan kesempurnaan tabiat manusia, ketinggian pikiran dan kesediaan fitri, jadi tidak setiap orang bisa menjadi Nabi.

c. Nabi adalah seorang yang sempurna dari segi pikiran yang telah dilebihkan dan dipilih oleh Tuhan. Ia harus mempunyai daya imajinasi kuat yang memungkinkan dia berhubungan dengan *akal fa'al* dan mengetahui peristiwa-peristiwa yang akan datang. Para Nabi berbeda satu sama lain menurut perbedaan daya imajinasinya, (Pendapat inilah yang dicondongi Ibnu Maimun) (Ibn Rusyd, 2004: 127).

BAB VI
FILSAFAT ETIKA

A. Teori Etika Al-Kindi

Para filosof Muslim Arab membagi kearifan menjadi dua cabang, yaitu *teoritis* dan yang *praktis*. Kearifan *teoritis* diarahkan kepada kepastian pengetahuan tentang segala hal yang eksistensinya tidak tergantung atas manusia. Sedang yang *praktis* diarahkan kepada perumusan berbagai pendapat tentang perbuatan yang benar, dan dapat meyakinkan manusia untuk melakukan kebaikan. Karena bertalian dengan perbuatan-perbautan, maka etika termasuk pada cabang yang kedua.

Pendapat ini tidak membuat para filosof penganut cabang pertama merasa tersinggung. Dalam tulisannya *De Quingue Essentiis*, Al-Kindi juga membagai filsafat menjadi dua cabang, yaitu teoritis (‘*ilm*) dan praktis (‘*amal*). Ia membenarkan pembagian itu berdasarkan dikotomi sifat jiwa (*soul’s nature*) menjadi jiwa yang berakal budi (*intellectual*) dan jiwa yang dapat terinderai (*sensible soul*). Filsafat praktis itu disesuaikan dengan jiwa yang dapat terinderai, dan kemudian dibagi menjadi

beberapa ilmu pengetahuan, yang menurut Al-Kindi tidaklah pantas menyebutkan satu persatu dalam suatu tulisan yang dicurahkan kepada ilmu pengetahuan teoritis. Dengan demikian tidak ada alasan untuk tidak menduga bahwa ilmu-ilmu pengetahuan praktis mencakup ilmu etika, yaitu studi tentang perbuatan manusia sebagai individu, sebagai anggota keluarga dan sebagai anggota masyarakat.

Ada diantara mereka yang memasukkan Hukum Islam dan Kenabian sebagai ilmu pengetahuan praktis. Al-Kindi adalah salah satu filosof muslim yang pernah mempertimbangkan ilmu pengetahuan Hukum dan Kenabian sebagai suatu cabang ilmu pengetahuan politik. Jika ia pernah melakukannya, maka ia merupakan orang Muslim pertama yang berpendapat demikian.

Seperti telah diketahui, Al-Kindi menganggap bahwa tujuan terakhir filsafat terletak pada hubungannya dengan moralitas, sedang tujuan filosof adalah untuk mengetahui kebenaran dan kemudian berbuat sesuai dengan kebenaran tersebut. Dengan demikian, kearifan perbautan dan renungan sebagai inspirasi tertinggi manusia terpadu dalam dirinya, tanpa menyamakan pengetahuan dan kebajikan seperti yang dilakukan oleh *Socrates*. Agaknya pandangan Al-Kindi dalam hal ini mendekati gagasan *Sophia* filosof Stoic, namun punya satu perbedaan besar, yaitu kebajikan dan renungan tidak harus dicari demi kepentingan sendiri, tetapi sekedar sebagai suatu sarana untuk mencapai kebahagiaan manusia dalam mengenal Tuhan.

Oleh karena maksud pengetahuan etika adalah untuk memperoleh kebajikan dan menghindari keburukan,

pengetahuan tidak hanya untuk membedakan antara kebaikan dan keburukan, tetapi turut membantu memelihara kemurnian jiwa yang merupakan satu-satunya cara untuk menyatukan kedua hal tersebut dengan cahaya Sang Pencipta, sehingga tecapai kebahagiaan yang sejati. Ditilik secara khusus, etika adalah suatu peniruan kepada Sang Pencipta yang Arif dan Benar, dengan meniru-Nya, kita merasa lebih dekat kepadaNya.

Teori Al-Kindi yang menarik adalah tentang kecenderungan alami manusia untuk berbuat kebaikan. Al-Kindi berpikir, bahwa karena ada hakekat keilahian dalam pikiran manusia, maka manusia lebih cenderung untuk berbuat kebaikan, sedang keburukan tidak serasi dengan sifat manusia. *"Apa yang benar adalah sifat sejati manusia, sedangkan apa yang buruk hanyalah suatu aksiden (accident)"*. Keburukan timbul dari kemenangan nafsu atas nalar. Dalam konflik yang bersumber pada mukimanya jiwa dalam badan manusia, maka ilmu penegtahuan akan membantu kita untuk menjaga agar pemberontakan hebat indera-indera kita tetap terkendalikan.

Oleh karena itu, kebajikan timbul dari perbautan lahiriyah manusia, yaitu menjaga nafsu-nafsu tetap terkendali agar sifat manusia berjalan diatas arah yang patut. Kebajikan adalah perbuatan-perbuatan ikhlas. Kebaikan adalah sebuah pilihan di antara dua hal; menjadi diri kita sendiri, atau menjadi sama dengan binatang. Ini juga merupakan suatu pilihan nilai-nilai.

Dikotomi Plato mengenai alam semesta menjadi dunia *intelektual* dan *fenomenal* yang diadopsi oleh Al-

Kindi, akan mengantar Al-Kindi untuk menilai dunia intelektual dan pemilikan-pemilikan spiritual sebagai satu-satunya hal yang benar serta lestari yang patut mendapat suatu pertimbangan. Kita berdiam di dunia *fenomenal* ini sementara (*fana*) saja, ini adalah suatu perjalanan ke dunia abadi. Orang yang paling menyedihkan, tuturnya, adalah orang-orang yang lebih menyukai benda-benda material daripada spiritual. padahal yang material itu disamping sifatnya yang lekas musnah, juga merintangi perjalanan kita ke dunia spiritual. Manusia hendaknya menyertakan segala sarana untuk melindungi dirinya terhadap segala kejahatan manusia, dan juga harus berusaha menuju ke puncak kebajikan tertinggi manusia, yaitu ke pengetahuan yang dapat melindungi dirinya terhadap penyakit-penyakit spiritual dan jasmaniah, dan memperoleh kebajikan-kebajikan manusia, yang pada hakekatnya adalah dasar daripada kebaikan.

Walaupun begitu, Al-Kindi dalam melukiskan kebajikan, tampkanya kurang menyuarakan alam akhirat. Kebajikan-kebajikan manusia nampak sangat meliputi pikirannya tetapi tanpa meredupkan arti penting dan nilai kebajikan-kebajikan Ilahi. Jalan menuju kebahagiaan duniawi, katanya, adalah mengurangi sebanyak mungkin semua pemilikan hal-hal lahiriyah yang hanya menyebabkan kesedihan, dan jalan menuju kebahagiaan ukhrawi adalah dengan mengenal Tuhan dan melaksanakan amal perbuatan yang kita ketahui akan membawa diri kita lebih dekat kepadaNya.

Sekarang, jika prinsip-prinsip utama etika Al-Kindi bersifat Platonis dan Islami, maka unsur-unsur konsep

kebajikannya adalah Aristotelis. Ia melukiskan kebajikan sebagai suatu “sifat manusia yang patut dipuji” dan ia menerima empat kebajikan Plato, yakni *kearifan, kebenarian, pengendalian hawa nafsu*, dan *keadilan*. Tiga yang pertama adalah kebajikan jiwa, artinya kebajikan-kebajikan itu merupakan perbuatan-perbuatan yang selaras dalam jiwa itu sendiri. Sedang yang keempat adalah suatu “aktivitas jiwa di luar badan”, yang bisa diduga suatu aktivitas dalam masyarakat, karena keadilan menunjukkan perbuatan-perbuatan manusia yang selaras dalam lingkup hubungan-hubungan sosial. Lagi pula, kalau Al-Kindi menunjuk keselarasan kegiatan-kegiatan semua unsur dalam jiwa dan hubungannya satu sama lain, maka ia menggunakan istilah keseimbangan (*I’tidal*) dan bukan keadilan (‘*adl*).

Bagi Al-Kindi istilah *‘adl* itu dimaksudkan untuk mencari sifat-sifat jalan tengah yang baik, artinya mencari keseimbangan (*I’tidal*) yang berasal dari sifat jalan tengah (*‘adl*) tersebut. Sifat jalan tengah ditemukan dalam semua hal, dan merupakan esensi kebenaran (*at-thab’u al-haqqi*), karena aksiden-aksiden adalah penyimpangan dari sifat jalan tengah antara ekstrim kelebihan dan ekstrim kekurangan. Sifat tengah ini menuntut kemampuan untuk dapat membeda-bedakan, bukan untuk mengurangi kebenaran-kebenaran yang bermanfaat atau yang cenderung kepada kebohongan. Seperti kejahatan, kelicikan, penipuan dan lain-lain. Jalan tengah bagi kemampuan syahwat maksudnya bukan karena kekurangan makan dari yang dibutuhkan untuk dapat mempertahankan orang tetap hidup, atau kelebihan makan sehingga menjadikan orang

sakit dan jiwanya tidak mampu menjalankan kewajiban-kewajibannya yang mulia. Sifat jalan tengah bagi jiwa yang bernafsu amarah bukanlah kepengecutan, seperti mengabaikan perlindungan diri terhadap mara bahaya, atau melampaui batas dalam mengambil milik orang lain, atau jatuh menjadi korban kemarahan, kebodohan dan kemurkaan. Sifat jalan tengah yang sejati dalam diri kita adalah *kearifan, keadilan, pengendalian hawa nafsu* dan *keberanian.* Kebalikannya, meskipun terdapat dalam diri kita, ini hanya merupakan aksiden-aksiden yang pada dasarnya tidak termasuk pada kita.

Selanjutnya Al-Kindi menggunakan ide Aristoteles lainnya, yaitu, obyek-obyek kecintaan dan kebencian kita, tergantung pada kebiasaan dan penggunaan yang berulang. Bagaimana kita mengembangkan kebiasan untuk berbuat salah? Jawaban Al-Kindi tentang hal ini, dihubungkan dengan apa yang ia terima dari tradisi Hellenistik.

Pada beberapa kesempatan sebelumnya, kita telah melihat pengaruh pikiran Hellenistik terhadap karya Al-Kindi, terutama dalam hal etika pengaruh ini tampak nyata. Meskipun Al-Kindi berusaha merubah tujuan kebajikan agar tetap bersesuaian dengan segi pandangan Islam, namun bentuk dan isi tulisan-tulisan etisnya, tetap Hellenistik

Pepatah merupakan kebiasan umum dalam literature Arab popular dan klasik, yang kemudian oleh orang-orang di Timur sering digunakan sebagai suatu aturan umum. Himpunan pepatah-pepatah yang ditinggalkan Al-Kindi untuk kita, bukanlah semacam pepatah-pepatah jenaka

sebagai ciri kebanyakan pepatah populer Arab, tetapi merupakan nasehat-nasehat kepada manusia untuk perbaikan diri dan pemuliaan jiwanya. Pepatahnya bersifat *humanistis* sebagai penekanan terhadap arti kebaikan perbuatan-perbuatan adil manusia. Beberapa diantaranya, Ia yang mencari keadilan untuk suatu hukum dibela dengan baik. Ia yang membawakan dirinya dengan tulus tiada yang terluputkan olehnya. Kejujuran adalah perisai perlindungan. Pengkhianatan oleh teman-teman adalah jenis kebangkrutan yang paling buruk.

Tentang cara-cara menghalau kesedihan adalah satu-satunya karya etika Al-Kindi yang masih lengkap sampai kepada kita. Temanya berpusat pada pembicaraan mengenai kesedihan, sifat, sebab-sebab dan cara-cara untuk mencegah datangnya rundungan kesedihan.

Dalam bagian pertama yang merupakan pemaparan umum, dengan satu tingkat penteorian tertentu, Al-Kindi menggarap sebab-sebab kesedihan. Kesedihan merupakan kenyerian psikologis, tuturnya, yang diakibatkan oleh hilangnya sesuatu yang berharga dari hati seseorang. Kesedihan itu lazim dihadapi oleh semua manusia, karena kita semua mencari dan menginginkan hal-hal yang pada dasarnya tunduk kepada benda-benda lahiriyah dan mudah musnah.

Kesedihan bersumber pada keinginan akan sesuatu yang sukar dicapai, juga pada keinginan akan benda-benda yang menyenangkan untuk dimiliki, kemudian diikuti oleh perasan duka cita apabila kita gagal dalam memperolehnya.

B. Teori Akhlak Al-Farabi

Masalah akhlak merupakan sesuatu yang paling banyak ditulis oleh Al-Farabi dalam pelbagai kitabnya. Dalam kitab yang berjudul *Risalah fit-Tanbih 'Ala Subulis-Sa'adah*, ia menjelaskan bahwa akhlak itu tujuan tertinggi yang dirindui dan diusahakan oleh setiap manusia. Segala aktivitas manusia untuk memperoleh kebahagiaan – menurut pendapatnya- adalah baik dan sangat sempurna. Kebahagiaan adalah *summum bonum* yang merupakan kebaikan pada dirinya yang dengannya usaha pencapaiannya dijadikan ukuran bagi kebahagiaan.

Akhlak itu, baik yang terpuji maupun yang tercela, dapat diperoleh dengan membiasakan (*mumarasah*). Jika seseorang tidak memiliki akhlak yang terpuji, ia dapat memperolehnya dengan adat kebiasaan, yakni melakukan sesuatu kerja berulang kali dalam waktu lama dan dalam masa yang berdekatan.

Kerja yang baik adalah yang terletak di tengah-tengah, yakni tidak berlebihan yang dapat merusak jiwa dan jasad. Hal itu dapat ditentukan dengan melihat kepada zaman, tempat dan orang yang melakukan hal itu, serta tujuan yang dicari, cara yang digunakan dan kerja yang memenuhi semua syarat tersebut.

Berani adalah sifat yang terpuji dan sifat ini terletak diantara dua sifat yang tercela, membabi buta (*tahawwur*) dan panakut (*jubn*). Kemurahan (*al-Karam*) adalah terletak diantara dua sifat yang tercela, kikir (*bukhl*) dan boros (*tabdzir*). Memelihara kehormatan diri (*'iffah*) terletak antara dua sifat, keberandalan (*khala'ah*) dan tidak ada rasa kenikmatan.

Dalam kitab *Tahshilus-Sa'adah*, Al-Farabi menyatakan bahwa ada empat jenis sifat-sifat utama yang dapat memberikan kebahagiaan bagi bangsa-bangsa dan setiap warga negara, baik di dunia maupun di akhirat, yaitu: keutamaan *teoritis,* keutamaan *pemikiran,* keutamaan *akhlak* dan keutamaan *amaliah.*

Keutamaan *teoritis* adalah jenis-jenis ilmu pengetahuan, yakni "prinsip-prinsip ilmu pengetahuan" yang diperoleh orang sejak semula tanpa dirasai, tanpa diketahui caranya dan asalnya. Juga teori yang diperoleh dengan renungan kontemplatif, penelitian dan juga dari mengajar dan belajar. Jenis yang terakhir ini adalah ilmu mantiq, lalu ilmu pembahasan tentang "prinsip-prinsip yang ada" (*al-mabadi' al maujudat*).

Sedang yang dimaksud dengan keutamaan *pemikiran* adalah yang memungkinkan orang mengetahui apa yang paling bermanfaat dalam tujuan yang utama, dan karena itu juga disebut "keutamaan pemikiran budaya" (*fadha'il fikriyyah madaniyyah*). Keutamaan ini lebih mirip kepada kemampuan membuat aturan-aturan (*nawamis*), dan juga tidak dapat dipisahkan dari keutamaan teoritis.

Keutamaan *akhlak* bertujuan mencari kebaikan, dan karenanya ia berfungsi di bawah keutamaan pemikiran yang merupakan syarat baginya. Dua jenis keutamaan tersebut ada diantaranya terjadi dengan tabiatnya dan ada pula yang terjadi dengan kehendak atau upaya. Kehendak merupakan penyempurnaan apa yang telah ada pada tabiat atau watak manusia.

Adapun keutamaan *amaliah* dan kerja ketrampilan itu dapat diperoleh dengan dua cara, yaitu pernyataan-pernyataan yang memuaskan dan yang merangsang, dan cara lain adalah pemaksaan.

Semua keutamaan yang empat itu hanya dapat diperoleh oleh orang-orang yang pada wataknya ada kesediaan untuk itu, yakni orang-orang yang mempunyai watak yang luar biasa kuatnya.

Cara memperoleh sifat-sifat keutamaan tersebut adalah dengan upaya manusia untuk mengawasi dirinya dan memperhatikan adanya kekurangan dalam diri, sehingga ia berusaha memperbaiki dengan sifat-sifat yang sempurna. Seseorang baru dipandang sempurna, jika ia telah memperoleh keutamaan yang ditengah-tengah.

Cara memperoleh keutamaan itu ada dua : mengajar (*ta'lim*) dan melatih (*ta'dib*). Mengajar ialah menciptakan keutamaan-keutamaan teoritis pada bangsa-bangsa dan kota-kota; sedangkan melatih adalah cara menciptakan keutamaan akhlak dan ketrampilan kerja pada bangsa-bangsa itu. Mengajar cukup dengan lisan saja, sedangkan melatih dilakukan dengan lisan dan perbuatan.

Demikian pokok-pokok pemikiran Al-Farabi tentang akhlak yang tampaknya sangat erat kaitannya dengan konsepsinya tentang politik. Hal ini jelas sekali pada fungsi Kepala Negara yang berperan sebagai pengajar dan pelatih (*mu'allim, muaddib*) terhadap warga negara untuk memperoleh sifat-sifat keutamaan yang mengantarnya kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat.

C. Teori Akhlak Ibnu Maskawaih

Pemikiran Ibn Maskawaih tentang akhlak terdapat seluruhnya dalam kita *Tahdzib al-Akhlaq*, yang dalam masalah ini, ia termasuk seorang pemikir Islam yang terkenal. Dalam setiap pebahasan akhlak dalam Islam, pemikirannya selalu diperhatikan orang. Hal ini karena pengalaman hidupnya sendiri, yang pada waktu usia muda sering dihabiskan pada perbautan-perbuatan yang sia-sia, telah menjadi dorongan kuat baginya untuk menulis kitab tentang akhlak sebagai tuntunan bagi generasi sesudahnya.

Kitab tersebut merupakan uraian suatu madzhab dalam akhlak yang bahan-bahannya berasal dari konsep-konsep akhlak dari Plato dan Aristoteles yang diramu dengan ajaran dan hukum Islam serta diperkaya dengan pengalaman hidup pribadinya dan situasi zamannya. Tujuannya untuk memberi bimbingan bagi generasi muda dan menuntun mereka kepada kehidupan yang luhur serta menghimbau mereka untuk selalu melakukan kegiatan yang bermanfaat agar mereka tidak sesat dan umur mereka tidak disia-siakan seperti yang telah dialaminya. Madzhab akhlak Ibn Maskawaih merupakan paduan antara kajian teoritis dan tuntunan praktis.

1. Pengertian dan Hakikat Akhlak

   Dalam konsepsi Ibn Maskawaih, akhlak adalah "suatu sikap mental (*halun li an-nafs*) yang mendorongnya untuk berbuat, tanpa pikir dan pertimbangan". Keadaan atau sikap jiwa ini terbagi kepada dua: ada yang berasal dari watak (*tempramen*) dan ada yang berasal dari kebiasaan dan latihan.

Dengan akta lain, tingkah laku manusia mengandung dua unsur: unsur *watak naluri* dan unsur usaha lewat *kebiasaan* dan *latihan.*

Ibn Maskawaih menolak pendapat sebagian pemikir Yunani yang mengatakan bahwa akhlak itu tidak dapat berubah karena ia berasal dari watak atau pembawaan. Baginya akhlak itu dapat selalu berubah dengan kebiasaan dan latihan serta pelajaran yang baik, karena kebanyakan anak yang hidup dan dididik dengan cara tertentu dalam masyarakat ternyata mereka berbeda secara menyolok dalam menerima nilai-nilai akhlak yang luhur. Jika dititik dari sudut akhlak mulia, manusia sangat berbeda; ada yang lebih dekat kepada *hewan* dan ada pula yang lebih dekat kepada *Malaikat*. Di antara dua tingkat yang bertolak belakang ini terdapat sejumlah besar tingkat lain dimana semua orang dapat dikelompokkan. Jadi, manusia dapat diperbaiki akhlaknya dengan menghilangkan darinya sifat-sifat tercela.

Di sinilah terletak tujuan pokok dari agama, yakni mengajar sejumlah nilai-nilai akhlak mulia agar mereka menjadi baik dan bahagia dengan melatih diri dan menghayatinya. Di sini terdapat kesesuaian agama dengan ilmu akhlak yang berfungsi "memperelok tingkah laku manusia sebagai makhluk manusia". Untuk mengetahui dasar-dasar akhlak, Ibn Maskawaih memberikan beberapa prinsip, yaitu:

a. Tujuan ilmu akhlak adalah membawa manusia kepada kesempurnaan. Berbeda dengan hewan dan

tetumbuhan, kesempurnaan manusia terletak pada pemikiran dan amal perbuatan. Yakni kesempurnaan ilmu dan kesempurnaan amal. Tugas ilmu akhlak terbatas pada sisi amal perbuatan saja, yakni meluruskan akhlak dan mewujudkan "kesempurnaan moral pada seseorang, sehingga dalam dirinya tidak ada pertentangan antara pelbagai daya, dan semua perbuatannya lahir sesuai dengan daya berpikir". Akhirnya ilmu akhlak bermuara pada "pengaturan atau penertiban budaya (*at-tadrib al-madaniy*) yang dapat menertibkan tingkah laku dan daya-daya antar manusia, sehingga teraturlah semua, dan manusia akan bahagia bersama seperti bahagianya seorang individu.

b. Kelezatan inderawi hanya sesuai dengan hewan tidak dengan manusia. Bagi manusia, kelezatan akali adalah yang lebih tinggi martabatnya.

c. Anak-anak harus dididik berdasarkan akhlak mulia, disesuaikan rencananya dengan urutan daya-daya yang ada, mulai lahir sampai dewasa. Jadi, dimulai dengan jiwa keinginan, lalu jiwa marah dan akhirnya jiwa berpikir. Rencana pendidikan dimulai dengan adab makan, minum dan pakaian (jiwa kinginan) lalu sifat-sifat berani dan daya tahan jiwa (jiwa marah) dan akhirnya sifat bernalar, sehingga akal dapat mendominasi segala tingkah laku (jiwa berpikir).

2. Sifat-sifat Keutamaan

Sifat-sifat keutamaan sangat berkaitan dengan jiwa. Setiap manusia mempunyai satu jiwa dalam dirinya seperti yang disebut oleh Aristoteles sebelumnya. Jiwa ini memiliki tiga daya, yaitu *daya berpikir*, *daya marah*, dan *daya keinginan*. Sifat-sifat keutamaan dan sifat-sifat kerendahan terletak berhadapan dengan daya-daya tersebut. Sifat hikmah adalah sifat utama bagi jiwa berpikir, dan ia lahir dari ilmu; marah adalah sifat utama bagi jiwa kinginan dan ia lahir dari *'iffah* (memelihara kehormatan diri), dan berani adalah sifat utama dari jiwa marah, dan ia lahir dari *hilm* (menahan diri). Jika tiga jenis sifat-sifat keutamaan ini telah serasi dan sepadan sesamanya, maka lahirlah sifat utama yang keempat yang merupakan kesempurnaan dan kelengkapannya, yaitu sifat adil.

Dengan demikian, sifat-sifat keutamaan yang disepakati para hukama ada empat, yaitu: *hikmah, 'iffah, berani* dan *adil*. Inilah sifat-sifat utama yang pokok, dan bahwa masih-masing sifat ini terdapat sejumlah sifat-sifat yang lain yang berkaitan dengannya. Sifat *hikmah* mencakup sejumlah sifat lain yang merupakan persiapan bagi hikmah, seperti cerdik, mengingat, berpikir, tajam, tanggapan, jernih pikiran dan sebagainya. Demikian pula sifat *'iffah* mencakup sejumlah sifat lahir, yang berkaitan, seperti malu, sabar, qana'ah, sopan, zuhud dan sebagainya. Begitu pula halnya sifat berani dan adil.

Seperti yang dijelaskan oleh Aristoteles sebelumnya, sifat-sifat keutamaan itu merupakan sifat-sifat menengah di antara dua sifat yang tercela. Hikmah adalah keutamaan yang terletak antara dua sifat tercela, yaitu *safah* (menggunakan daya pikir pada apa yang tidak patut) dan bodoh (*bald*). '*Iffah* adalah keutamaan yang terletak antara dua sifat yang tercela, yaitu rakus dan kebekuan keinginan. Berani adalah keutamaan yang terletak antara dua sifat tercela, yaitu penakut (*jubn*) dan membabi buta (*tahawwur*). Kemurahan adalah keutamaan yang terletak antara dua sifat tercela, yaitu pemboros dan kikir. Adil adalah keutamaan yang terletak antara menganiaya (*dhulm*) dan melepaskan hak kewajaran (*indhilam*).

Sifat-sifat utama tersebut adalah khusus bagi manusia, tidak ada pada hewan. Manusia tidak dapat sendirian mewujudkan sifat-sifat tersebut tanpa bantuan orang-orang lain. Maka manusia merupakan makhluk budaya dan sosial yang memerlukan kepada adanya masyarakat dan negara dimana ia akan hidup dan saling membantu sesamanya, sehingga dapat tercapai tujuan hidupnya, yaitu kebahagiaan. Hanya dalam masyarakat, manusia dapat mencapai sifat-sifat keutamaannya.

Ibn Maskawaih menolak pendapat orang yang memandang adanya sifat-sifat keutamaan dalam hidup zuhud, menyendiri dari kehidupan sosial dengan bertempat tinggal di gua-gua, gunung-gunung ataupun pergi mengembara. Orang-orang yang mengasingkan diri dari masyarakat bukanlah orang-orang yang utama,

walaupun mereka sendiri menganggap demikian. Hal ini karena orang mengira bahwa mereka adalah orang utama yang berakhlak mulia karena tidak ada pada mereka sifat-sifat tercela atau sifat-sifat yang berlawanan dengan keutamaan. Pandangan ini –kata Maskawaih- adalah salah karena keutamaan itu tidak bersifat anti sesuatu atau bersifat negatif, tetapi bersifat tindakan atau perbuatan positif yang lahir dari kesertaan orang dalam hidup sosial. Sekedar tidak ada atau tercegah adanya sifat-sifat tercela tidak dipandang sebagai keutamaan, tapi keutamaan itu terwujud pada kesertaan yang positif dalam kehidupan nyata, sehingga kebaikan menjadi subur yang dapat mengantar orang pada kebahagiaan.

3. Kebahagiaan

Sebelum Ibn Maskawaih menjelaskan arti kebagiaan, ia mengemukakan lebih dahulu pendapat para hukama Yunani tentang kebahagiaan. Di antara mereka adalah Plato, mengatakan bahwa kebahagiaan itu hanya khusus dialami oleh jiwa atau rohani semata, tidak oleh jasmani. Selama manusia masih hidup, atau rohaninya masih berkait dengan badan, manusia tidak akan memeperoleh bahagia. Kebahagiaan baru dialami setelah manusia mengalami kematian, dimana jiwa telah terlepas dari pengaruh badan yang selalu menghambatnya mencari hikmah.

Golongan lain, terutama Aristoteles mengatakan bahwa manusia dapat memperoleh kebahagiaan dalam

kehidupan ini, yakni dalam hal jiwa masih tekait dengan badan. Kebahagiaan itu berbeda di antara manusia. Orang miskin memandang kebahagiaannya pada kekayaan, orang sakit pada kesehatan, orang mulia pada pemberian bantuan kepada yang berhak dan sebagainya.

Menghadapi dua pendapat tersebut, Ibn Maskawaih mengemukakan jalan kompromi. Manusia itu terdiri dari dua unsur, yaitu roh dan jisim, maka kebahagiaan itu meliputi kebahagiaan rohani dan kebahagiaan jasmani. Dengan demikian kebahagiaan itu ada dua tingkat. *Pertama*, orang yang sangat terikat dengan hal-hal yang material dan mendapat kebahagiaan dengannya, tetapi bersamaan dengan itu ia rindu kepada hal-hal yang spiritual serta berusaha memperolehnya dengan segala upaya. *Kedua*, orang yang sangat terikat dengan hal-hal yang spiritual/rohani dan memperoleh kebahagiaan dengannya, tetapi bersamaan dengan itu ia rindu kepada hal-hal yang material dengan memandangnya sebagai tanda-tanda kekuasaan Allah dan dalil kebijaksanaanNya.

Kebahagiaan seseorang pada tingkat *pertama* – kata Ibn Maskawaih- tidak terlepas dari kepedihan dan penyesalan, karena keterikatan pada hal-hal yang bendawi akan mengalihkan perhatiannya untuk meningkatkan perkembangan rohaninya secara menyeluruh menuju hadharat Allah. Sedangkan kebahagiaan seseorang pada tingkat *kedua* -kata Ibn Maskawaih selanjutnya- merupakan kebahagiaan yang lengkap sempurna. Dalam hal ini, ia telah memutuskan

hubungan dengan hal-hal yang bendawi, sehingga ia tidak lagi mengalami kepedihan dan penyesalan. Dengan tenggelamnya dalam alam rohani, ia akan beralih setahap demi setahap (secara mistik), hingga mencapai tingkat Malaikat, makhluk Allah yang paling sempurna.

Demikianlah tingkat kebahagiaan tertinggi yang harus dicapai manusia dalam hidupnya di dunia ini. Jika tingkat kebahagiaan ini telah tercapai, orang tidak lagi mengalami kepedihan apa pun, karena sesuatu yang menimpanya dalam kehidupan keluarga atau anaknya.

D. Teori Akhlak Ibnu Sina

Manusia untuk dapat mengetahui akhlak dirinya, Ibnu Sina mengemukakan dua cara;

1. Mengenal Akhlaknya Sendiri

   Sebelum manusia mengetahui akhlak dirinya, lebih dahulu ia harus menyadari bahwa ia memiliki akal yang dapat mengendalikannya dan mengarahkannya kepada hal-hal yang baik. Manusia harus mempelajari semua kekurangan dan kecelaan diri, sebelum ia berusaha memperbaikinya. Meremehkan sesuatu kekurangan dan keburukan diri, walau bagaimana pun kecilnya, berarti ia telah yakin bahwa dirinya telah baik seluruhnya, sedangkan pada hakekatnya masih ada keburukan-keburukan moral yang tersembunyi yang terlepas dari pengawasan akal.

Jika orang bersikap demikian, maka itu sama halnya seperti orang yang membalut luka, sedangkan di sebelah dalamnya masih penuh dengan kotoran nanah yang sewaktu-waktu akan meletus atau kambuh kembali. Seperti bisul, jika dibiarkan sewaktu kecil pasti akan membesar dan meletus keluar, demikian pula halnya kekurangan diri yang tidak dihiraukan oleh yang bersangkutan untuk memperbaikinya, ia akan terus mendominasi diri, sehingga ia akan muncul terlihat oleh orang ramai.

2. Mengenal Akhlak Diri Melalui Orang Lain

Walaupun bagaimana orang berusaha mengetahui akhlak dirinya, namun ia tidak dapat mengetahui dengan sebenarnya karena kebodohannya akan keburukan dan kejelekan diri, disamping ia sering bersikap toleran terhadap dirinya yang serba jelek itu, terutama pada waktu ia mempermasalahkannya.

Untuk mengatasi hal ini, Ibnu Sina menasehatkan agar orang dapat mengenal dirinya dengan baik, ia harus meminta bantuan kepada kawan atau sahabatnya yang dipercayai untuk memberitahu hal-ihwal yang sebenarnya serta melihat akhlak mereka untuk diperbandingkan dengan akhlak dirinya. Ia harus menjadikan orang lain sebagai cermin bagi dirinya, sehingga ia mengetahui kesesuaian atau perbedaan dirinya dengan orang lain. Dengan demikian, ia akan lebih mudah mengenal kekurangan dan keburukan akhlaknya.

Sesudah mengetahui akhlak dirinya dengan sempurna, ia mungkin belum juga dapat memiliki akhlak yang ideal bagi dirinya disebabkan adanya kecenderungan kearah lain yang tidak dikehendaki, maka dalam hal ini, ia menempuh cara lain untuk meluruskan akhlaknya, yaitu cara atau kebijaksanaan "pahala" dan "siksa".

Dengan kebijaksanaan *pahala* dimaksudkan agar dalam hal dirinya telah cenderung kepada sifat-sifat yang terpuji dan membenci sifat-sifat tercela, sehingga dengan mudah berbudi atau bertingkah laku luhur, maka ia berhak untuk merasa senang dan gembira serta memuji Tuhannya atas rahmat yang diberikan kepadanya.

Adapun yang dimaksud dengan *siksa* atau celaan ialah jika diri atau jiwanya masih cenderung kepada hal-hal yang keji dan tercela serta kegemaran melakukan perbuatan keji dan mungkar, maka ia harus memperbanyak teguran dan celaan terhadap dirinya dan tidak segan-segan menghukum diri dengan tidak memenuhi keinginannya, sehingga akhirnya akan timbul penyesalan yang mendalam atas kemungkaran yang telah dilakukan.

a. Sifat-Sifat Terpuji dan Tercela

Dua jenis sifat ini banyak sekali pada manusia. Akan tetapi – kata Ibnu Sina – sifat-sifat tersebut dapat dikategorikan dalam tiga jenis daya jiwa: daya keinginan (*syahwaniyyah*), daya marah (*gadhabiyyah*) dan daya berpikir (*nathiqiyah*).

Dengan demikian terdapat tiga kelompok sifat-sifat terpuji dan tiga kelompok sifat-sifat tercela. Hanya di atas sifat-sifat terpuji itu terdapat sifat keselarasan (*ádilah*), yang merupakan pengikat dan pemandu sifat-sifat tersebut.

b. Keutamaan dan Keburukan Daya Keinginan

Sifat-sifat utama yang bersumber dari daya keinginan adalah *íffah, sakha* dan *qana'ah*.

Iffah ialah menahan diri dari melakukan keburukan yang didorong oleh pelbagai keinginan, seperti makan, minum, seks, tidak memperturutkannya, tapi mengendalikannya sesuai dengan akal sehat. Sifat ini merupakan sifat menengah dari dua sifat eksterm yang tercela, yakni: *loba* dan *impoten.*

Qana'ah ialah kemampuan manusia mengendalikan daya-daya jiwa, tidak membiarkannya melakukan sesuatu diluar kemampuan biaya hidup dan batas keperluannya kepada makanan yang diperlukan badan. Sifat ini merupakan sifat menengah antara dua sifat tercela: rakus dan meremehkan pencaharian nafkah hidup.

Sedang *sakha'* ialah kemurahan seseorang memberikan harta yang dimiliki kepada warga kaumnya pada waktu diperlukan, menghiburnya pada waktu mengalami musibah dan kesusahan. Sifat ini merupakan sifat menengah antara dua sifat tercela: kikir dan boros.

c. Keutamaan dan Keburukan Daya Marah

Sifat utama yang termasuk dalam daya marah adalah banyak, antara lain sifat berani, sabar, lembut-halus. Sifat berani (*syaja'ah*) ialah berani melakukah hal-hal yang perlu yang mungkin membuat manusia menghadapi kesusahan dan bahaya. Sifat ini juga merupakan sifat menengah antara dua sifat yang tercela, yaitu sifat penakut dan membabi buta.

Sabar ialah pengendalian daya marah dari paksaan kebencian yang mengendap dalam diri, dan membantunya menuruti ketentuan akal sehat. Sifat-sifat tercela yang berhadapan dengan sifat sabar adalah banyak, antara lain: memaki, memfitnah, menuduh dan berbohong.

Adapun yang dimaksud dengan sifat *hilm* ialah menahan diri dari menuruti dorongan marah pada waktu timbulnya hal-hal yang tidak disenangi. Sifat-sifat yang tercela yang berhadapan dengan sifat *hilm* adalah banyak, antara lain: dengki, membalas dendam dan iri hati.

d. Keutamaan dan Keburukan Daya Berpikir

Sifat-sifat utama yang termasuk dalam sifat berpikir (*nathiqah*) ialah antara lain: *hikmah, benar, rahmah dan malu.*

Ibnu Sina terkadang menyebut *hikmah* sebagai keutamaan ilmu. Hanya ilmu – menurutnya – adalah untuk mengetahui sesuatu

dengan akal sedemikian rupa, sehingga tidak ada lagi kekeliruan dan kesilapan. Hal ini mungkin dengan dalil hakiki yang menyakinkan atau tidak. Jika bukan dengan dalil yang meyakinkan disebut ilmu, dan jika dengan dalil yang meyakinkan disebut hikmah. Sifat ilmu dan hikmah merupakan kesempurnaan yang dicapai dengan daya berpikir, bebas dari sentuhan materi. Sifat tercela yang merupakan lawan dari sifat ilmu adalah bodoh.

Sifat *benar* adalah kesesuaian antara apa yang ada di dalam batin dengan apa yang diucapkan lisan, karena lisan adalah alat untuk menyatakan apa yang di dalam batin. Orang harus berusaha membuat alat ini sebagai alat yang benar dalam menyatakan sesuatu, sehingga tidak berlawanan dengan batinnya. Jika tidak demikian, kebenaran akan kabur dan menghilang.

Sifat rahmat adalah perasaan kasihan yang melekat pada seseorang di waktu melihat orang lain ditimpa musibah atau bencana. Banyak sifat lain yang tercela sebagai lawan sifat rahmat, misalnya menipu, khianat dan kasar.

Sifat malu adalah keindahan manusia menjaga diri dari hal-hal yang keji dan tercela.

3. Keutamaan yang Terutama

Semua sifat-sifat keutamaan yang telah disebut di atas berkisar pada suatu sifat yang terutama, yaitu sifat

keselarasan (*ádalah*). Sifat ini merupakan pengikat atau pemadu buat sifat-sifat utama dengan adanya keselarasan dengan sifat utama yang lain, tidak saling melanda. Keselarasan pada hakikatnya ialah bahwa jiwa itu menduduki tempat menengah antar sifat-sifat yang berlawanan: marah dan tidak marah, bernafsu dan tidak bernafsu, berani dan tidak berani dan sebagainya.

4. Pembinaan akhlak

Akhlak yang baik, tidak akan terjadi dengan sendirinya tanpa usaha pembinaan. Dalam hal ini, Ibnu Sina memberikan dua cara: cara kebiasaan (adat) dan cara pemikiran.

Cara kebiasaan ialah bahwa daya yang dengannya kita melakukan perbuatan keji, dan dengan daya itu juga kita melakukan perbuatan tercela. Dengan daya itu kita terkadang cenderung kepada yang tercela, lalu kita lakukan, dan juga dengan daya itu, kita cenderung kepada yang terpuji, lalu kita lakukan juga.

Akhlak yang baik maupun yang buruk, pada hakekatnya merupakan hasil usaha sendiri. Ini berarti, manusia mampu memiliki akhlak terpuji yang tidak ada keburukannya, dan juga ia mampu meninggalkan akhlak yang tercela setelah ia menyadari keburukannya.

Pembinaan akhlak untuk memperoleh sifat-sifat terpuji dapat dilakukan dengan kebiasaan, demikian

pula halnya sifat-sifat tercela. Akan tetapi, peralihan dari suatu akhlak kepada akhlak yang lain, terutama dari yang tercela kepada yang terpuji memerlukan adanya kehendak.

Adapun yang dimaksud dengan cara *pemikiran* ialah bahwa orang yang ingin meluruskan akhlaknya haruslah mengarahkan pemikirannya kepada keagungan dan kesempurnaan Ilahi dan menjauhkannya dari hal-hal yang berlawanan dengan kehendak-Nya. Untuk itu, ia harus menggunakan khayalnya dan berpikir tentang apa yang pantas menjadi pendahuluan bagi pemikiran, serta menjadikannya sebagai sikap yang menetap dalam jiwanya, sesuai dengan bimbingan akal sehat. Hal ini akan menjadi kebiasaan, sehingga khayalan tentang yang baik dan yang betul menjadi sikap atau keadaan jiwanya. Lalu ia meninggalkan perkataan bohong dalam khayalannya dan menjadikan cinta kepada kebaikan sebagai paduannya. Manusia akan bermanfaat dengan akhlaknya dan lebih daripada itu, ia mencintai orang-orang jahat. Tapi semuanya itu harus dengan bimbingan jiwa berpikir.

Jadi, bagi orang yang memperhatikan keadaan dirinya dan ingin mengetahui keutamaannya harus meningkatkan kualitas nalarnya dengan ilmu pengetahuan, disamping meningkatkan daya amaliahnya dengan pelbagai tingkah laku yang telah disebut, yaitu: *íffah, syajaáh, hikmah*, dan *ádalah* (keselarasan antara sifat-sifat tersebut).

Dengan akhlak yang terpuji dan utama itu, manusia akan menjadi sempurna yang selanjutnya akan mengantarnya kepada suatu tujuan hidup yang tertinggi yaitu kebahagiaan. Kebahagiaan itu sendiri tidak akan diperoleh kecuali dalam kehidupan masyarakat, karena manusia pada wataknya adalah makhluk sosial. Kebutuhan primer bagi kelangsungan hidupnya tidak mungkin terpenuhi dengan usaha sendiri, dan karena itu manusia memerlukan saling membantu sesama anggota masyarakat dalam suatu kehidupan yang harmonis yang berdasarkan sifat-sifat terpuji. Justru untuk keperluan inilah, manusia terpaksa mendirikan kota dan negara-negara dan pelbagai persekutuan.

Kebahagiaan itu merupakan kelazatan yang berpijak pada akal. Menurut Ibnu Sina, kelezatan itu ada empat macam: kelazatan *akal,* kelezatan *inderawi,* kelazatan *tinggi* dan kelazatan *rendah.*

Kelazatan *akal* adalah kesempurnaan akal dengan memiliki obyek pemikiran (*ma'qulat*), yaitu jiwa *nathiqah* beralih menjadi sesuatu yang mengetahui secara akal dalam wujud aktual. Kelazatan *inderawi* merupakan kesempurnaan indera dengan obyek penginderaan (*mahsusat*) yang sesuai. Kelazatan *tinggi* merupakan penyesuaian jiwa yang mengetahui kesempurnaan dengan kesempurnaan yang lebih sempurna, lebih lengkap, dan lebih menetap. Sedang kelazatan yang *rendah* merupakan kelazatan perbuatan yang dilakukan jasad.

Kelazatan itu merupakan perasaan kesempurnaan, dan karena ada dua jenis kelazatan, lazat akali dan lazat inderawi, maka juga terdapat dua jenis kebahagiaan: kebahagiaan yang kekal dan kebahagiaan yang sementara. Kelezatan yang pertama merupakan kelazatan tertinggi dan yang kedua hanya terdapat pada kelazatan inderawi yang rendah.

Berhubungan dengan kebahagiaan itu, manusia terbagi ke dalam dua golongan: golongan yang mencari kebahagiaan yang rendah, seperti halnya hewan, dan golongan yang mencari kebahagiaan akali yang berwujud kelazatan akali yang abadi. Kebahagiaan ini akan dapat diperoleh manusia dalam kehidupan di dunia ini dengan memiliki sejumlah besar ilmu pengetahuan teoritis dan praktis, di samping keharusan berakhlak mulia lagi terpuji.

Kebahagiaan jiwa sesudah mati merupakan kebahagiaan yang paling sempurna bagi jiwa-jiwa yang secara naluri telah memiliki kesempurnaan dalam kehidupan ini, yakni jiwa-jiwa yang sempurna dengan obyek-obyek pemikiran serta berakhlak luhur.

Sedangkan jiwa yang bergelimang dalam kelazatan jasmani dan belum lagi menyentuh kebaikan sama sekali, baik jiwa itu jahil atau tidak, ia akan berpindah kealam akhirat dalam kesengsaraan abadi. Jadi, kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat diukur dengan ma'rifat yang dimiliki di dunia ini. Kesengsaraan abadi – menurut Ibnu Sina – akan dialami oleh jiwa yang selalu mengingat jasadnya dan

segala kelazatan jasmani yang dinikmati dalam kehidupan duniawi, dan kemudian tidak diperoleh lagi dalam kehidupan akhirat, sedangkan ia sangat menginginkannya. Karena itu, jiwa selalu menderita sekali.

E. Teori Akhlak Al-Ghazali

Al-Ghazali membangun pemikirannya tentang ilmu akhlak atas dasar ajaran Islam yang berciri mistik. Seperti telah disebut dimuka bahwa ilmu pengetahuan dalam konsepsinya, dibagi kepada ilmu *mua'malah* dan ilmu *mukasyafah*. Ilmu mu'amalah adalah ilmu akhlak, yakni ilmu yang membahas tingkah laku amaliah manusia; apa yang seharusnya dilakukan agar suluk atau tingkah lakunya sesuai dengan semangat agama Islam. Untuk keperluan ini, ia menulis kitabnya yang terkenal *Ihya' 'Ulum ad-Din*. Kitab ini ditulis dalam empat bagian permasalahan, yakni :

1. Bagian Ibadah (*rubu' al-'ibadah*).
2. Bagian Adat-Istiadat (*rubu' al-'adah*).
3. Bagian yang Mmebinasakan (*rubu' al-muhlikat*).
4. Bagian yang Menyelamatkan (*rubu' al-munjiyyat*).

Dalam kitab ini, Al-Ghazali telah mengkaji hal-hal yang sangat terpendam yang terdapat dalam jiwa manusia. Ia tampilkan semua jenis sifat yang terpuji dan tercela serta menganalisanya dengan cermat sekali. Ia tunjukkan jalan untuk mengukuhkan sifat yang baik dan menghilangkan sifat tercela dengan cara yang sangat terkesan yang

tampaknya tidak ada orang yang telah mendahuluinya. Namun, konsep Plato dan Aristoteles tentang akhlak tampak jelas pengaruhnya dalam pemikiran Al-Ghazali.

Akhlak dalam konsepsi Al-Ghazali tidak hanya terbatas pada apa yang dikenal dengan "teori menengah" dalam keutamaan seperti yang disebut oleh Aristoteles, dan pada sejumlah sifat keutamaan yang bersifat pribadi, tetapi juga menjangkau sejumlah sifat kutamaan akali dan amali, perorangan dan masyarakat. Semua sifat ini bekerja dalam suatu kerangka umum yang mengarah kepada suatu sasaran dan tujuan yang telah ditentukan.

Atas dasar ini, akhlak menurut Al-Ghazali mempunyai tiga dimensi:

1. Dimensi diri, yakni orang dengan dirinya dan Tuhannya, seperti ibadat dan sembahyang.
2. Dimensi sosial, yakni masyarakat, pemerintah dan pergaulannya dengan sesamanya.
3. Dimensi metafisis, yakni akidah dan pegangan dasarnya.

Al-Ghazali memberi definisi akhlak sebagai berikut:

عبارة عن هيئة فى النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورؤية. فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا. وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هي المصدر خلقا سيئا.

> "Akhlak adalah "suatu sikap (*hai'ah*) yang mengakar dalam jiwa yang darinya lahir pelbagai perbuatan perbuatan dengan mudah dan gampang, tanpa perlu kepada pikiran dan pertimbangan. Jika sikap itu yang darinya lahir perbuatan yang baik dan terpuji, baik dari segi akal dan syara', maka ia disebut akhlak yang baik. Dan jika yang lahir darinya perbuatan tercela, maka sikap tersebut disebut akhlak yang buruk".

Dengan demikian, akhlak itu mempunyai empat syarat:

1. Perbuatan baik dan buruk.
2. Kesanggupan melakukannya.
3. Mengetahuinya.
4. Sikap mental yang membuat jiwa cenderung kepada salah satu dua sifat tersebut, sehingga mudah melakukan yang baik atau yang buruk.

Akhlak itu bukanlah perbuatan atau tingkah laku itu sendiri, kata Al-Ghazali, karena betapa banyak orang yang akhlaknya kedermawanan (*sakha'*), tapi ia tidak memberikan, mungkin karena tidak ada harta atau karena suatu halangan. Juga banyak orang yang akhlaknya kikir, tapi ia memberikan, mungkin karena suatu sebab atau ria. Jadi, akhlak pada hakikatnya, adalah sikap yang dapat membuat jiwa siap untuk memberi atau tidak memberi. Artinya suatu ungkapan tentang sikap mental dan wujud batinnya.

Berpijak pada konsepsi Plato, Al-Ghazali membagi daya jiwa kepada: daya berpikir, daya marah dan daya keinginan (*syahwat*). Keadilan yang merupakan tolok ukur bagi sifat-sifat keutamaan itu merupakan perimbangan antara daya-daya tersebut. Dalam diri manusia ada empat sifat yang jika seimbang dan sepadan sesamanya, maka akan terwujud akhlak terpuji, yaitu: daya *ilmu,* daya *marah,* daya *syahwat* dan daya *menengah* (*I'tidal*) antara daya-daya tersebut.

Selanjutnya ia menyebut empat jenis sifat utama yang dikatakan oleh Plato sebelumnya, yaitu: *hikmah, berani, memelihara kehormatan diri* (*'iffah*) dan *adil*. Seperti yang dikatakan oleh Aristoteles, Al-Ghazali menyebut bahwa keutamaan (*fadhilah*) adalah batas menengah antara dua sisi yang berlawanan. Berani adalah ungkapan bagi daya marah yang baik dan sederhana. Jika daya ini berlebihan disebut membabi-buta, dan jika kurang disebut pengecut. *'Iffah* (memelihara kehormatan diri) adalah ungkapan bagi daya syahwat yang baik lagi sederhana. Jika daya ini berlebihan disebut *rakus*, dan jika kurang disebut *jumud* atau beku. Akhlak yang terpuji adalah yang terletak ditengah, sedangkan dua sifat yang ekstrem itu adalah tercela. Adil tidak seperti itu, karena lawannya hany satu saja, yakni aniaya (*dhlm*). Adapun hikmah adalah ungkapan sifat menengah yang terpuji dari dua sifat tercela: keji (*khubs*) karena mempergunakan hikmah untuk maksud jahat, dan lemah akal (*bald*) karena ketiadaan hikmah. Dengan demikian, dasar-dasar akhlak itu ada empat, yaitu: *hikmah, berani, 'iffah* dan *adil.*

Adapun yang dimaksud dengan *himkah* adalah suatu keadaan jiwa yang memungkinkannya mengetahui apa yang benar dari perbuatan pilihannya. Sedangkan yang dimaksud dengan *adil* adalah suatu keadaan dari daya jiwa yang memungkinkannya menguasai daya marah dan keinginan, dan menariknya kepada apa yang tidak menyimpang dari tuntutan hikmah. Yang dimaksud dengan *berani* adalah keadaan daya marah yang tunduk dengan *'iffah* adalah terlatihnya daya syahwat dengan bimbingan akal dan syara'. Dengan kesepakatan (*I'tidal*) empat dasar keutamaan tersebut, maka lahirlah semua akhlak yang terpuji.

Akan tetapi apakah akhlak itu merupakan naluri dalam watak manusia atau hasil usahanya, maka di sini Al-Ghazali menjelaskan tentang peranan orang tua dalam pendidikan anaknya. Anak itu, katanya, adalah amanah Allah kepada orang tuanya yang bertanggung jawab dalam mengisi batin atau rohaninya dengan akhlak yang putih bersih dapat dengan mudah menerima segala pengaruh dari sekitarnya, sehingga perhatian orang tuanya dalam pendidikan moral anaknya mutlak diperlukan.

Al-Ghazali menolak pendapat orang yang mengatakan bahwa akhlak itu tidak dapat berubah dengan alasan bahwa akhlak itu adalah sesuai dengan temperamen dan wataknya, sehingga dapat dikatakan bahwa akhlak adalah bentuk batin, seperti rupa adalah bentuk lahir yang kedua-duanya tidak dapat berubah. Dari itu usaha merubah akhlak tidak ada manfaatnya.

Terhadap pendirian tersebut, Al-Ghazali menjawab bahwa setiap makhluk hidup dapat berubah akhlaknya, malah hewan pun dapat dirubah tingkah lakunya yang liar menjadi jinak. Jika memang akhlak itu tidak dapat berubah, maka hilanglah manfaat pelajaran, nasihat dan pesan.

Adapun yang dimaksud dengan perubahan akhlak bukan mencabut sifat-sifat yang jelek dari jiwa manusia, tapi mengendalikan dan mengarahkannya kepada yang baik melalui latihan dan kebiasaam karena sifat manusiawi itu sangat berfaidah bagi manusia. Jika sifat ingin makan dan seksual dimatikan, maka habislah umat manusia di bumi.

Allah menjadikan jiwa tidaklah dalam wujud sempurna sejak semula. Seperti halnya jasad yang memerlukan waktu dalam proses kesempurnaannya, demikian pula halnya jiwa akan menjadi sempurna melalui pendidikan, terutama pendidikan akhlak. Berbagai sifat rendah atau keji, yang merupakan penyakit hati atau rohani, akan dapat diobati dengan sifat-sifat yang berlawanan. Penyakit kebodohan diobati dengan belajar, penyakit kikir diobati dengan kedermawanan, penyakit angkuh diobati dengan merendahkan hati, dan sebagainya.

Jasad – kata Al-Ghazali – tidaklah dijadikan dalam watak atau tabiat yang sama, dan setiap penyakit jasad tidak mesti diobati dengan cara yang sama pula, demikian pula halnya jiwa. Adanya perbedaan sifat dan tabiat jiwa tidaklah diperbaiki dengan suatu cara yang sama karena akan merusak sifat-sifat lain yang tidak dapat diperbaiki dengan cara tersebut. Dari itu – kata Al-Ghazali – perlu mengetahui dan mempelajari masing-masing jiwa yang

akan diperbaiki: sifat, naluri, kecenderungan dan potensinya, sehingga dapat diperbaiki sesuai dengan tabiatnya.

Demikianlah konsep Al-Ghazali tentang pendidikan akhlak yang jelas menunjukkan pemahamannya yang tepat dan mendalam dan juga telah menjadi dasar pendidikan modern.

BAB VII
FILSAFAT ILMU PENGETAHUAN

A. Pendahuluan

Manusia adalah pemilik ilmu pengetahuan yang dengannya ia dapat membedakan antara yang baik dan yang buruk, yang ideal dan yang real, yang benar dan yang salah, dan sebagainya. Ilmu pengetahuan berkembang dari pengetahuan yang bermula dari rasa keingintahuan manusia. Rasa ingin tahu inilah yang menyebabkan manusia menempuh berbagai upaya untuk menyingkap hal-hal yang ia hadapi.

Filsafat sebagai ibu ilmu pengetahuan mengatur secara sistematis dengan berbagai hal yang berhubungan dengan cara mendapatkan ilmu tersebut. Setiap ilmu pengetahuan dimunculkan dan dikembangkan berdasarkan kriteria-kriteria ontologis, epistemologis dan aksiologisnya.

Epistemologi sebagai cabang filsafat yang membicarakan bagaimana mencapai ilmu, secara spesifik membahas kriteria ilmu dari sudut pandang metode. Dengan demikian, ilmu-ilmu Islam juga mempunyai

epistemologi yang tentunya berbeda dengan epistemologi ilmu yang lain. Epistemologi adalah cabang filsafat yang secara khusus membahas teori ilmu pengetahuan. Epistemologi berasal dari bahasa Yunani yaitu *epistem*, yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti ilmu.

Harold H. Titus merumuskan tiga (3) masalah pokok dalam epistemologi ini, yaitu:

1. Apakah sumber-sumber pengetahuan itu?
2. Apakah sifat dasar pengetahuan itu?
3. Apakah pengetahuan kita itu benar (valid) dan bagaimana membedakannya dengan yang salah?

Sedangkan Jujun S. Suriasumantri merumuskan tiga (3) masalah pokok epistimelogi ilmu, yaitu :

1. Bagaimana proses didapatkannya ilmu itu?
2. Hal-hal apa yang harus diperhatikan untuk mendapatkan ilmu (yang benar)?
3. Sarana apa yang membantu dalam mendapatkan ilmu?

Dengan demikian persoalan epistemologi ilmu itu sekitar hal-hal"

1. Sumber kebenaran.
2. Metode mencari kebenaran.
3. Sarana pembantu mencapai kebenaran tersebut.

Tentang epistemologi ilmu Islam, Dr. HM. Amin Abdullah berpesan bahwa, para pemikir Islam selama ini terlalu rigid, puritan dan dikotomis dalam memecahkan persoalan. Karena itu para ilmuwan Muslim sulit untuk berpikir sintesis, elastis dan pragmatis. Hal ini disebabkan karena para pemikir Muslim cenderung mengacu kepada satu pilihan berpikir, bukan beberapa pilihan yang bisa dijadikan alternatif.

Epistemologi ilmu Islam harus bisa menjawab pokok-pokok permasalahan di atas sesuai dengan kriteria ajaran pokok Islam (Al-Qur'an dan Al-Sunnah).

B. Sumber Pengetahuan dalam Islam

Sumber ilmu secara umum adalah al-Qur'an dan al-Sunnah. Karena dua sumber ini memuat informasi-informasi universal yang dapat dikaji dan dikembangkan oleh manusia.

Secara garis besar, kajian epistemologi dalam literature barat dapat membuka perspektif baru dalam kajian ilmu pengetahuan. kecenderungan epistemologi yang dikembangkan adalah dua aliran pokok dalam epistemologi yaitu rasionalisme dan empirisme yang oleh Muhammad Bakir al-Shadr dirumuskan sebagai berikut :

Pertama, Doktrin Rasional, yaitu suatu aliran pemikiran yang menentukan pentingnya peran akal sebagai sumber ilmu pengetahuan. Aliran ini diawali oleh filosof ternama Plato (427-347 SM).

Dalam pandangan kaum rasionalis, pengetahuan manusia terbagi menjadi dua, yakni, *Pertama*, pengetahuan yang mesti, yaitu kemestian bahwa akal harus mengakui suatu proposisi tertentu tanpa mencari dalil atau bukti kebenarannya. Misalnya: keseluruhan lebih besar daripada sebagian, satu adalah separuh dua. *Kedua*, informasi dan pengetahuan teoritis. Artinya bahwa akal akan mempercayai kebenaran proposisi tertentu setelah mengetahui "pengetahuan pendahulu". Penilaian terhadap kebenaran tersebut tergantung pada proses pemikiran dan penggalian kebenaran-kebenaran yang lebih dulu dan pasti. Misalnya: benda logam akan memuai jika dipanaskan. Justru dengan doktrin rasional ini maka pembahasan dan studi tentang masalah-masalah metafisika (termasuk ketuhanan) menjadi sangat mungkin dan real, meskipun tidak didahului oleh pengalaman empiris sebelumnya. Misalnya adanya Tuhan Sang Pencipta adalah keniscayaan, karena sudah adanya alam semesta ini.

Kedua, Doktrin Empirikal, yang berpendapat bahwa pengalaman adalah sumber pertama semua pengetahuan manusia. Aliran ini diawali oleh filosof ternama Aristoteles (384-322 SM). Jika manusia tidak mempunyai pengalaman dalam segala bentuknya, maka ia tidak akan mendapatkan realitas kebenaran apapun. Pengertian ini mungkin sangat ekstrim, karena sangat bertolak belakang dengan rasionalisme. Karena doktrin empirical harus membuktikan kebenaran dengan pengalaman, maka studi tentang masalah-masalah metafisika dan ketuhanan menjadi sia-sia (tidak mungkin) menurut teori ini.

Dua doktrin pokok kebenaran epistemologi barat itu berbenturan dengan epistemologi Islam dimana para filosof Muslim sangat mengedepankan logika/rasionalitas dan cara berpikir yang benar tanpa ada maksud untuk mengesampingkan wahyu yang merupakan sumber pengetahuan primer dalam menentukan kebenaran, sehingga dalam epistemologi Islam ada beberapa pendapat tentang sumber kebenaran tersebut.

Secara spesifik Muhammad Iqbal berpendapat bahwa sumber ilmu adalah *afaq* (*world*), *anfus* (diri/ego) dan sejarah. Ketiganya dirumuskan berdasarkan al- Qur'an Surat Al-Fusshilat: 53, yang artinya:

> "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami, di segala wilayah penjuru dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Qur'an itu adalah benar…"

Firman Allah SWT dalam al-Qur'an surat Ibrahim, ayat: 5, artinya :

> "Dan Sesungguhnya Kami telah mengutus Musa dengan membawa ayat-ayat Kami, (dan Kami perintahkan kepadanya): "Keluarkanlah kaummu dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dan ingatkanlah mereka kepada hari-hari Allah". sesunguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi setiap orang penyabar dan banyak bersyukur".

Kemudian Iqbal juga mengatakan bahwa *anfus* mempunyai tiga potensi sumber kebenaran yaitu: (1) serapan panca indera, (2) akal/rasio, (3) intuisi/*qalb.*

Amin Abdullah, memaparkan bahwa di dalam pemikiran Islam setidaknya ada tiga macam teori pengetahuan, yaitu: (1) Pengetahuan rasional (Al-Farabi, Ibnu Sina, Ibn Bajjah, Ibnu Tufail, Ibnu Rusyd, dan lainnya), (2) Pengetahuan Indrawi (Cuma terbatas pada klasifikasi sumber perolehan ilmu pengetahuan, tapi belum banyak filosof Muslim yang mengembangkannya seperti empirisme di Barat), dan (3) Pengetahuan kasyf yang diperoleh lewat ilham.

Dengan demikian, epistemologi Islam berbeda dengan epistemolog barat, karena ia mengakui peranan intuisi dalam mencapai pengetahuan di samping kemampuan inderawi dan pikiran. Manusia modern sering kali menceraikan hatinya untuk melahirkan ego formal yang lalu dikembangkan agar berhubungan dengan dinamika kehidupan modern. Sangat berbeda dengan pemikiran Islam (yang konsisten dengan epistemologi Islam), yaitu selalu memahami realitas dengan cara memadukan hati dan pikirann, sehingga mereka mampu membentuk persepsi kearah penerimaan terhadap realitas yang tertinggi (Allah SWT)

C. Metode dan Sarana Mencapai Pengetahuan dalam Islam

Menurut HA. Mukti Ali metode filsafat mempunyai peran penting dalam pengembangan ilmu pengetahuan

dengan metode ilmiahnya. Namun untuk memahami dimensi wahyu dan Tuhan, maka perlu menggunakan doktrin. Dua dimensi metode pemahaman Islam dalam konteks universal (alam dan Tuhan) memerlukan pemahaman yang multi dimensional. Beliau menawarkan metode sintesa yaitu gabungan dari metode ilmiah murni dengan metode doktrin yang disebut *pendekatan ilmiah cum doktriner*.

Aspek yang mungkin termasuk dalam epistemologi ilmu Islam adalah sarana yang dapat mengantarkan pencapaian ilmu Islam dengan efektif. Epistemologi barat menggunakan sarana utama berupa: bahasa, logika, matematika dan statistik. Adapun epistemologi Islam, maka setidaknya ada enam (6) sarana untuk mencapai kebenaran ilmu pengetahuan, yaitu: matematika, logika, fisika, politik, etika dan metafisika.

Matematika merupakan hasil pembuktian pemikiran yang tidak bisa diingkari sesudah dipahami dan diketahui. Meskipun ilmu tersebut menurut Al-Ghazali menimbulkan dua keberatan, yaitu karena kebenaran dan ketelitian matematika, maka boleh jadi orang mengira bahwa semua lapangan filsafat seperti matematika dan demikian pula keadaan Tuhan. Kedua, sikap yang timbul dari Muslim yang masih bodoh, yaitu menduga bahwa untuk menegakkan agama harus mengingkari semua ilmu yang berasal dari filosof.

Logika memang tidak ada sangkut pautnya secara langsung dengan agama, tetapi merupakan penyelidikan tentang dalil-dalil pembuktian, silogisme, syarat-syarat pembuktian, definisi-definisi dan sebagainya.

Ilmu fisika membicarakan tentang benda-benda alam seperti planet-planet, unsur tunggal seperti air, udara, tanah dan api. Begitu seterusnya sehingga rumusan enam bidang kajian menurut Al-Ghazali tersebut diakui sebagai salah satu rumusan sarana yang dapat menghantarkan para filosof Muslim untuk sampai pada kebenaran ilmu pengetahuan.

D. Filsafat Pengetahuan Menurut Filosof Muslim

1. Al-Kindi

Menurut Al-Kindi, pengetahuan manusia itu ada tiga macam, yakni:

a. Pengetahuan indrawi

Pengetahuan indrawi terjadi secara langsung ketika orang mengamati terhadap obyek-obyek material. Kemudian dalam proses tanpa tenggang waktu dan tanpa berupaya berpindah ke imajinasi (musyawarah) diteruskan ke tempat penampungnya yang disebut *Hafizhah* (*Recallection*).

Pengetahuan yang diperoleh dengan jalan ini tidak tetap, karena obyek yang diamati pun tidak tetap, selalu berubah setiap saat, bergerak berlebih-berkurang kuantitasnya dan berubah-ubah pula kualitasnya. Pengetahuan ini tidak memberi gambaran tentang hakikat sesuatu realitas, pengetahuan inderawi ini tidak selalu tetap dan bersifat parsial (*juz'iy*).

b. Pengetahuan Rasional

Pengetahuan rasional adalah pengetahuan yang diperoleh dengan jalan menggunakan akal yang bersifat universal, tidak parsial dan bersifat immaterial. Obyek pengetahuan rasional bukan individu, tetapi genus dan spesies. Misalnya saja jika seseorang mengamati orang lain hingga menyelidiki sampai pada hakikatnya dan mampu menyimpulkan bahwa manusia adalah makhluk berfikir, maka ia telah memperoleh pengetahuan rasional yang abstrak universal.

Al-Kindi memperingatkan agar orang tidak mengacaukan metode yang ditempuh untuk memperoleh pengetahuan, karena setiap ilmu mempunyai metode sendiri yang sesuai dengan wataknya. Watak ilmulah yang menentukan metodenya.

c. Pengetahuan *Isyraqi* atau *Illuminatif*

Pengetahuan *isyraqi* atau pengetahuan yang diperoleh langsung dari Tuhan. Pengetahuan ini merupakan gabungan dari pengetahuan inderawi dan pengetahuan rasional. Puncak dari pengetahuan *isyraqi* ini diperoleh para Nabi untuk membawakan ajaran-ajaran yang berasal dari wahyu kepada umat manusia. Para Nabi ini memperoleh wahyu dari Tuhan tanpa upaya, tanpa bersusah payah, tanpa memerlukan waktu untuk memperolehnya. Pengetahuan mereka terjadi atas kehendak Tuhan. Pengetahuan dengan jalan wahyu

ini merupakan kekhususan bagi para Nabi yang membedakan dengan manusia lainnya. Untuk membedakan pengetahuan manusia dengan pengetahuan Nabi, maka Al-Kindi mengemukakan pertanyaan orang-orang kafir tentang bagaimana mungkin Tuhan akan membangkitkan kembali manusia dari kuburnya setelah tulang-belulangnya hancur menjadi tanah (QS. Yasin: 78 – 82).

Kemudian Al-Qur'an menyebutkan bahwa Tuhan yang telah menciptakan langit dan bumi berkausa pula menciptakan yang serupa. Karena ia Tuhan Yang Maha Pencipta Lagi Maha Mengetahui. Selanjutnya diterangkan oleh Al-Kindi bahwa hal itu dapat diyakini kebenarannya secara jelas tanpa memerlukan argumentasi apapun. Orang-orang kafir mengingkari penciptaan langit karena mereka mengira bagaimana langit itu diciptakan, berapa lama waktu diperlukan. Ternyata dugaan mereka tidak benar karena Tuhan tidak memerlukan waktu jika menghendaki untuk menciptakan sesuatu. Tuhan berkuasa menciptakan sesuatu berasal dari bukan sesuatu dan mengadakan sesuatu dari tiada. Sesuatu itu ada bersamaan dengan kehendaknya.

Dari uraian Al-Kindi tersebut dapat memberikan kesan bahwa pengetahuan para Nabi yang diperoleh dengan wahyu lebih meyakinkan kebenarannya daripada pengetahuan para filosof yang tidak berasal dari wahyu.

2. Ibnu Bajjah

Ibnu Bajjah berpendapat bahwa pengetahuan dapat diperoleh manusia melalui akal, yang merupakan satu-satunya sarana yang dapat digunakan untuk mencapai kematangan kepribadiannya. Dengan demikian maka akal dan pengetahuan merupakan bagian yang sulit untuk dipisahkan.

Allah SWT telah memanifestasikan pengetahuan dan perbuatan kepada makhluk-makhlukNya. Setiap makhluk menerima ini semua sesuai dengan tingkat kesempurnaan masing-masing makhluk. Akal menerima dariNya sosok-sosok dan bentuk fisik sesuai dengan tingkah laku dan kedudukan mereka. Melalui akallah manusia mengenal ilmu-ilmu yang disingkapkan oleh Tuhan kepadanya, hal-hal yang dapat dipahami, peristiwa-peristiwa yang terjadi pada saat sekarang dan masa mendatang dan peristiwa-peristiwa tertentu yang terjadi di masa lalu.

Menurut Ibnu Bajjah akal memiliki dua fungsi, yaitu:

a. Memberikan imaji obyek yang akan diciptakan kepada unsur imajinasi.
b. Memiliki obyek yang dibuat diluar ruh dengan menggerakkan organ-organ tubuh.

Ia juga mempercayai adanya kemajemukan akal. Akal manusia yang paling jauh adalah *akal pertama* (asal akal) dan sebagian akal berasal dari akal pertama.

Selanjutnya Ibnu Bajjah juga berpendapat bahwa akal manusia setapak demi setapak mendekati *akal pertama* dengan jalan:

a. Meraih pengetahuan yang didasarkan pada bukti, yang dalam hal ini akal direalisasikan sebagai bentuk.
b. Memperoleh pengetahuan tanpa mempelajarinya atau berusaha meraihnya.

3. Al-Ghazali

a. Klasifikasi pencari kebenaran

Dalam usaha manusia untuk mencapai kebenaran, menurut Al-Ghazali terdapat empat kelompok manusia pencari kebenaran, masing-masing kelompok memiliki ciri khas sendiri-sendiri. Keempat kelompok itu adalah: *pertama*, kelompok *mutakallimun* (ahli theologi), yaitu kelompok yang mengakui dirinya sebagai eksponen pemikir intelektual, *kedua*, kelompok *bathiniyah* yang terdiri dari para pengajar yang mempunyai wewenang (*ta'lim*) menyatakan bahwa hanya merekalah yang mendapat kebenaran yang datang dari seorang guru yang memiliki pribadi sempurna dan tersembunyi. Kelompok *ketiga*, disebut oleh Al-Ghazali sebagai kelompok *filsuf* (ahli pikir) yang menyatakan diri sebagai kelompok logikus. Kelompok *keempat,* ialah kelompok sufi yang menyatakan hanya mereka yang dapat mencapai

tingkat kebenaran dengan Allah melalui penglihatan serta pengertian secara bathiniah. Dengan klasifikasi di atas, Al-Ghazali sampai pada kesimpulan bahwa kebenaran itu tidak mungkin diperoleh oleh siapa pun di luar kelompok tersebut.

Dalam bidang filsafat, Al-Ghazali mengemukakan enam lapangan penyelidikian sebagai berikut: matematika, logika, fisika, metafisika (Ketuhanan), politik dan etika. Melalui matematika; manusia dapat memperoleh pengetahuan yang pasti, karena pengetahuan ini merupakan hasil pemikiran manusia. Ilmu logika memiliki obyek penyelidikan tentang dalil-dalil (alasan-alasan) pembuktian, qias-qias (*silogisme*) syarat-syarat pembuktian (*burhan*), definisi-definisi dan sebagainya.

Seperti telah dikatakan di atas bahwa keempat kelompok pencari kebenaran menurut versi Al-Ghazali, masing-masing memeiliki metode sendiri-sendiri. Pada garis besarnya metode-metode keempat kelompok diatas adalah sebagai berikut:

Kelompok *mutakallimun* mempergunakan metode debat (*disputatio*) untuk memperoleh pengetahuan. Mereka yang termasuk kelompok ini memecahkan suatu masalah dengan diperdebatkan terlebih dahulu. Hasil debat inilah sebagai kesimpulan, apakah masalah itu benar atau tidak. Tetapi kalau diteliti lebih mendalam, dapat dilihat bahwa sebenarnya hasil perdebatan itu hanya berupa

informasi masukan (input) terhadap argument orang lain, sedangkan kebenaran terakhir tetap pada kesimpulan kelompok dengan tolok ukur yang disepakati oleh mereka.

Kelompok *bathiniyah* mempergunakan metode yang disebut *ta'lim* yaitu metode yang berpangkal-tolak bahwa sesuatu kebenaran dapat diterima apabila berasal dari seseorang yang dapat dipercaya yang disebut guru. Jadi kebenaran yang diperoleh lewat *authority*.

Kelompok *logikus*, semata-mata mendasarkan kebenaran itu pada penalaran akal. Suatu masalah dianggap benar apabila logis diterima oleh akal.

Kelompok keempat ialah kelompok *sufi* atau *mistikus*, dan metode yang digunakan pada umumnya disebut *kontemplasi* (perenungan). Dalam buku *Manusia Menurut Al-Ghazali* oleh Ali Issa Othman menyatakan, bahwa tingkat pengetahuan dari kelompok keempat ini sesuai dengan pengalaman yang dalam dan langsung (*dzauq*). Apabila sesuatu diketahui melalui *dzauq* sedemikian rupa, maka menjadi aspek yang integral di dalam hati kecil orang yang tahu, maka pengetahuan tersebut adalah batin, yakni bersifat pribadi, dan tidak dapat dihubungkan dengan orang-orang lain.

Sebagai seorang tokoh sufisme, corak pemikiran Al-Ghazali tidak diragukan lagi, adalah sufistik, tetapi metodenya sendiri dimulai dari keragu-raguan (bandingkan dengan Rene

Descrates). Keragu-raguan yang mengelilingi Al-Ghazali bukan skeptis, sebab ia meragukan atau lebih tepat tidak percaya kepada kemampuan perasaan (indera), dan kemampuan akal sebelum diuji secara kritis sebagaimana diungkapkan bahwa "Setelah timbul sakwasangka itu, maka timbul pengetahuan bagi saya, bahwa segala yang tidak diketahui dan lain-lain hal yang seperti itu, dapat menyakinkan saya sebagai bukan pengetahuan yang pasti. Setiap ilmu yang tiada pasti, ilmu yang tiada menentu, bukanlah ilmu yakin". Dengan demikian dapat disimpulkan, bagi Al-Ghazali ada keraguan terhadap kebenaran sesuatu yang belum diteliti secara seksama. Dengan perkataan lain, untuk mencari kebenaran obyek yang dihadapinya, timbul keinginan untuk mempelajarinya. Melalui penelitian ini dapat diperoleh kebenarannya, maka timbul keyakinan bahwa hasil penelitian itu benar. Tingkat keyakinan inilah tingkat kebenarannya.

b. Akal dan wahyu

Selama berabad-abad para filosof Islam memperdebatkan masalah hubungan akal dengan wahyu, apakah wahyu tidak bertentangan dengan akal atau sebaliknya. Bagaimana peranan akal dan wahyu menurut Al-Ghazali. Sampai sejauh mana akal manusia dapat menembus cakrawala alam ghaib (metafisik)? Bagaimana kemampuan akal untuk memperoleh kebenaran yang hakiki? Segala

bentuk pertanyaan ini akan dijawab oleh Al-Ghazali dengan melukiskan:

"Sebagaimana halnya kecerdasan akal, adalah merupakan satu tingkat dari perkembangan manusia dimana ia diperlengkapi dengan 'mata' untuk dapat melihat berbagai macam bentuk sesuatu yang dapat *ma'kul* (difahamkan), yang berada di samping akal pengetahuan,…"

Kemudian dipertegaskan kembali kemampuan akal sebagai berikut :

"Di dalam melukiskan kenyataan, kata-kata hanya mengikuti ketentuan-ketentuan dari akal pikiran, dan kebenaran 'agamawi' tidak dapat dilukiskan dengan kata-kata. Pengertian tentang kebenaran 'agamawi', membutuhkan perkembangan tertentu dari si pembawa kebenaran, dimana unsur pokok dari pengetahuan itu dihubungkan".

Mempelajari epistemologi Al-Ghazali memang agak rumit, dalam arti mempelajari corak berpikirnya yang sebenarnya. Di satu pihak Al-Ghazali menyangsikan kemampuan indera; "…akhirnya aku berpendapat bahwa aku sudah tidak lagi bisa mempercayai ilmu yang hanya dapat diraba dengan panca indera itu saja". Dari pernyataan ini jelas bahwa Al-Ghazali tidak mengakui kebenaran pengetahuan inderawi, dengan demikian dia bukanlah pengikut empirisme. Tetapi di lain pihak Al-Ghazali meragukan kemampuan akal, hal ini dapat dilihat dalam pembahasannya

mengenai ilmu *mahsus*: “Mungkin di belakang penetapan akal itu akan datang pertimbangan-pertimbangan lainnya, jika hal ini terjadi besar kemungkinannya apa yang sudah ditetapkan oleh akal itu akan disalahkan juga seperti ketetapan akal menyalahkan yang *mahsus*”.

Bagaimana pengetahuan diperoleh manusia, Al-Ghazali menegaskan, pertama-tama pengetahuan itu datang dari Tuhan melalui ilham: “Pengetahuan yang diperoleh di dalam ‘kebangkitan’ disebut ilham. Tetapi ilham bukan merupakan wahyu atau kenabian”. Dari sini nampak jelas Al-Ghazali membedakan antara wahyu dengan ilham, di samping mengklasifikasi ilmu ke dalam jenis pengetahuan laduny, *“Ilmu laduny adalah ilmu yang menjadi terbuka dalam rahasia hati tanpa sebab yang datang dari luar”*.

Selain itu pengetahuan dapat diperoleh manusia lewat kata-kata atau berhubungan dengan kata-kata disebut pengetahuan *muamalah.* Yang penting, di samping membicarakan sumber-sumber pengetahuan dan alat yang dipergunakan manusia untuk memperolehnya, juga Al-Ghazali melihat fungsi ilmu pengetahuan itu sendiri, yang dikatakan: “Oleh karena itu, pengetahuan mempunyai dwi fungsi. Pertama: mencapai kemajuan untuk mendapatkan pemenuhan diri, dan kedua: merupakan suatu cara yang progresif untum mengetahui Allah”.

4. Ibnu Rusyd

Pada dasarnya jalan menuju pengetahuan itu lewat perasaan atau akal yang membawa kepada pengetahuan mengenai hal-hal yang universal. Pengetahuan yang sebenarnya yakni pengetahuan mengenai hal-hal yang universal. Istilah pengetahuan diberlakukan secara kabur pada binatang, manusia dan Tuhan. Pengetahuan binatang terbatas oleh perasaan dan imajinasi untuk menjaga kelestarian hidupnya. Jadi perasaan merupakan kemaujudan yang memiliki gambaran. Tapi karena manusia memiliki unsur yang lebih tinggi yaitu akal, maka ia mendapatkan gambaran lewat pikiran dan nalar.

Pengetahuan manusia tidak boleh dikacaukan dengan pengetahuan Tuhan, sebab manusia menyerap individu lewat indera dan menyerap hal-hal yang maujud lewat akalnya. Persepsi manusia berubah dikarenakan berubahnya hal-hal yang diserapnya. Mustahil bila pengetahuan manusia merupakan akibat dari segala hal yang maujud, sedangkan pengetahuan Tuhanlah yang menyebabkan segala kemaujudan dan bukanlah segala kemaujudan itu yang menyebabkan Dia tahu.

Pada dasarnya pengetahuan memiliki dua sifat, yaitu:

a. Pengetahuan yang bersifat individual merupakan hasil dari perasaan dan imajinasi.

b. Pengetahuan yang bersifat universal merupakan hasil dari akal.

Sedangkan akal memiliki tiga kerja dasar yaitu mengabstrasikan, mengkombinasi dan menilai. Ketiganya sangat erat hubungannya, maka tidak dapat dipisahkan.

BAB VIII
FILSAFAT TASAWUF

A. Pendahuluan

Secara etimologis, kata mistik berasal dari bahasa Yunani "*Myein*" yang artinya menutup mata. Intisari dari mistisisme, termasuk di dalamnya sufisme adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi.

Menurut Prof. Dr. Hamka, tasawuf ialah membersihkan jiwa dari pengaruh benda atau alam supaya dia mudah menuju kepada Allah.

Asal kata sufi, menurut Harun Nasution dalam bukunya "Filsafat dan Mistisisme dalam Islam" yang banyak diterima sebagai asal kata sufi adalah *Suf* yang berarti *kain wool*, menggambarkan orang yang hidup sederhana dan tidak mementingkan dunia.

B. Sumber Tasawuf / Mistisisme

Di kalangan para orientalis barat dijumpai pendapat bahwa sumber yang membentuk tasawuf ada dua, yakni :

1. Unsur Islam

   Ajaran islam mengatur kehidupan yang bersifat lahiriyah dan bantiniyah. Pada unsur kehidupan ini kemudian lahir tasawuf. Unsure tasawuf ini mendapat perhatian yang cukup besar dari Al-Qur'an dan as Sunnah serta praktek kehidupan Nabi dan para sahabatnya.

   Selanjutnya di dalam kehidupan Nabi Muhammad SAW menggambarkannya sebagai seorang sufi dengan melakukan pengasingan diri ke gua Hira' Nabi selalu bertafakur, beribadat, dan hidup sebagai seorang yang zahid. Hidup sederhana, terkadang mengenakan pakaian tambalan, tidak makan, dan tidak minum kecuali halal.

   Di kalangan para sahabat, Abu Bakar misalnya berkata : "Aku mendapatkan kemuliaan dalam ketaqwaan, kefanaan dan keagungan dan rendah hati". Demikian pula khalifah Umar bin Khattab, pernah berkhutbah dengan pakaian yang sangat sederhana. Dan sahabat yang lainnya.

   Selain sumber tersebut di atas, situasi pada masa itu juga mendorong lahirnya tasawuf. Setelah Islam tersebar ke segala penjuru dunia dan makin kokoh pemerintahan Islam serta makin makmurnya masyarakat, maka mulai timbul pola hidup yang

bermewah-mewahan dan berfoya-foya. Dalam keadaan demikian timbullah sekelompok masyarakat yang melakukan protes dengan cara hidup zuhud, seperti yang diperlihatkan untuk Hasan al Basri. Sikap protes ini kemudian mendapat simpatik dari masyarakat dan timbullah pola hidup tasawuf.

2. Unsur luar Islam
   a. Pengaruh Kristen dengan faham menjauhi dunia dan hidup mengaisngkan diri dalam biara.
   b. Falsafat mistik Pytahagoras, bahwa ruh manusia adalah bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Kesenangan ruh yang sebenarnya ialah di alam samawi, sehingga manusia harus membersihkan ruh dengan meninggalkan hidup materi, yaitu zuhud dan kontemplasi.
   c. Falsafat emanasi Plotinus, bahwa wujud ini memancar dari zat Tuhan. Ruh berasal dari Tuhan dan akan kembali pada Tuhan. Dengan masuknya ruh ke alam materi ruh menjadi kotor dan untuk kembali ke tempat asalnya, ruh harus dibersihkan yaitu dengan meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan sedekat mungkin, kalau busa bersatu dengan Tuhan.
   d. Ajaran Buddha dengan faham nirwananya. Untuk mencapai nirwana orang harus meninggalkan dunia dan berkontemplasi.

e. Ajaran Hinduisme, mendorong manusia untuk meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dan Brahman.

C. Tasawuf Al-Farabi

Al-Farabi merupakan sumber tertua dari pemikiran-pemikiran tasawuf dikalangan filosof Islam. Cirri yang paling khas dari tasawuf Al-Farabi ialah bahwa ia didasarkan atas pikiran atau rasio bukan didasarkan atas kerohanian semata-mata yang berpangkal pada pemberatasan lahiriyah dari badan untuk membersihkan jiwa dan mencapai kesempurnaan tertinggi. Tetapi tasawufnya adalah tasawuf teoritis yang berdasarkan pada studi dan analisa, karena dengan ilmu sematalah kita akan mencapai kebahagiaan. Sementara kesucian jiwa menurut Al-Farabi tidak akan sempurna hanya dengan amal badaniyah semata-mata, melainkan harus melalui jallur akal dan peikiran.

Akal manusia dalam menempuh jalan pertumbuhannya melalui beberapa fase yang bertingkat-tingkat. Mula-mula akal tersebut adalah akal potensi, dan apabila ia telah banyak memperoleh obyek-obyek ilmunya dan kebenaran-kebenaran umum (absolute), maka ia menjadi akal nyata. Kadang-kadang akal bias meluas daerah cakupannya, sehingga dapat mengatahui kebanyakan yang universal, dan disini ia mencapai tingkat tertinggi bagi manusia, yaitu tingkat *aql mustafad* atau tingkat "limpahan dan ilham". Kalau ia sudah mencapai

tingkatan akal mustafad maka ia dapat menerima cahaya ketuhanan dan dapat berhubungan langsung dengan Tuhan.

Memang tidak semua orang dapat mencapai kebahagiaan ini. Karena kebahagiaan ini tidak dapat dicapai kecuai oleh jiwa-jiwa suci dan bersih yang mampu menembus tabir-tabir yang ghoib dan naik kea lam cahaya dan keindahan. Jadi ruh suci sampai melihat alam ghoib, melintasi alam inderawi menuju alam kesaksian yang hakiki dan keindahan yang abadi. Inilah teori *al ittisol* (berhubungan dengan Allah), oleh Al-Farabi.

Al ittisol Al ittisol yang dikatakan oleh Al-Farabi tidak banyak berbeda dengan "*akstase*" atau ketertarikan (*al jadzab*) yang dikatakan oleh alirah Iskandariah. Keduanya berlandaskan pada analisa, sama-sama menghasilkan cinta yang tinggi dan kebahagiaan yang akan mengeluarkan kita dari alam fisik dan materi, menuju ke cahaya hakikat dan keyakinan.

D. Tasawuf Ibnu Sina

Sebagai akhir dari tujuan hidup manusia adalah untuk mencapai kesmepurnaan dan kebahagiaan sejati yang bersifat kekal abadi tidak hanya di dunia ini, tetapi juga pada kehidupan kelak di akhirat. Sebelum pembahasan tersebut dibicarakan perlu kiranya diketahui pokok-pokok ajaran tasawuf Ibnu Sina, sebab untuk mencapai kesmepurnaan dan kebahagiaan sejati menurut Ibnu Sina dapat dicapai dengan jalan mistik yang bersifat logis-rasional. Meskipun ia bukan seorang sufi atau zahid, dan juga tidak berpengalaman mistik, tetapi ia tarnyata

membentangkan azas tasawuf sesuai dengan seluruh bahasanya. Hasrat jiwa untuk bersatu denga Tuhan menurut Ibnu Sina bersifat logis-rsional, bukan bersifat emosional atau paralogis.

Ibnu Sina mengikuti pandangan taswuf Al-Farabi, melalui komentar dan studi dalam banyak risalah yang di antaranya ialah dalam kitab *al-isyarot wa al-tanbihat*. Ia mengambil pemikiran tasawuf Al-Farabi kemudian dirinci, diulas dan disistematisir. Ia menguraikan tentang "kesendirian, keindahan, kebahagiaan, maqom-maqom orang makrifat dan rahasia ayat-ayat serta menjelaskan secara luas teori "*al-ittishal*". Selanjutnya Ibnu Sina mengatakan bahwa orang-orang makrifat mempunyai beberapa maqom dan derajat yang khusus di dalam kehidupan dunia mereka, tanpa bias diraih oleh orang lain, mereka (*al-A'rif*) menghendaki kebenaran pertama bukan sesuatu yang lain. Ia tidak terpengaruh sesuatu untuk mengetahuiNya dan menyembah hanya kepadaNya, karena memang Dialah yang berhak disembah, dan ibadah itu nisbah kemuliaan untukNya, bukan cinta atau takut.

1. Fase-fase Tasawuf

   Adapun fase-fase atau jenjang untuk mencapai tingkat makrifat ialah pertama dengan sifat "zuhud" yakni berpaling dari harta dan kesenangan-kesenagan dunia, kedua "ibadah" yakmi melakukan ibadah-ibadah sunnah, seperti sholat malam, puasa dan lain-lain; ketiga, "arief" yakni memalingkan fikiran kepada Yang Maha Suci dan Maha Perkasa secara kontinu karena pancaran cahaya yang Maha Benar di dalam

kesendiriannya. Seorang Arif mungkin disergap kerinduan untuk menghadiri al-Haqq sampai lupa akan kewajiban syari'at, tetapi hal itu dapat dibenarkan. Dalam ekstase sang Arif disinari oleh wajah yang dirindui, tak kenal susah dan takut, bersifat tabah dan belas kasihan, tidak segan mati, tetapi membuat keramat dan menerima impian yang meramalkan masa datang.

Jadi kebhagiaan yang diperoleh si Arif bukanlah kelezatan fisik semata-mata, tetapi ia adalah kecintaan spiritual dan ketinggian maknawi dengan adanya hubungan antara asyik dan amasyuk (alam atas) secara kontinu. Kasih mesra yang hakiki tiada lain kecuali hanyalah kegembiraan melalui ilustrasi kehadiran Yang Maha Benar (al-Haq), sehingga kerinduan dan kecintaan yang kontinu dapat terwujud dalam kesempurnaan kasih mesra. Menurut Ibnu Sina sarana yang paling utama dan fundamental untuk mempersepsi kebahagiaan tersebut adalah studi, kajian dan analisa. Sedangkan perbuatan fisik dan gerakan tubuh berada dalam tingkatan kedua, bahkan sama sekali tidak menempati posisi penelusuran dan peningkatan akal.

Selanjutnya Ibnu Sina dalam ajaran tasawufnya mengemukakan teori *ittihat* atau *ittishol* yang dengan konsisten mengikuti pandangan gurunya yaitu Al-farabi. Teori ini memaparkan bahwa tujuan akhir dan kebahagiaan bukan semata-mata hubungan antara seberkas pancaran. Karena iluminasi itu tidaklah keluar dari allah secara langsung, tetapi dengan perantaraan

akal faal. Maka ia tidak bias menerima konsep "*Ittihad*" dari Al-Hallaj, karena dalam teori ini seorang hamba harus melebur ke dalam Al-Kholiq. Hal tersebut tidak dapat diterima secara logis, sebab mengkonsekuensikan bahwa sesuatu itu harus "satu" dan "banyak" dalam waktu yang bersamaan. Kita tidak bias menerima anggapan bahwa akal faal itu adalah satu pada saat kita menetapkan bahwa ia tersusun atas semua jiwa yang dapat mencapainya, sebagaimana kita tidak bias menerima ketunggalan orang makrifat pada saat kita mengetahui bahwa ia mengandung hakekat lain yang berada di luar dirinya.

Dari uraian di atas nampak jelas Ibnu Sina sangat terpengaruh pemikiran mistik gurunya (Al-Farabi) dengan teori ittisholnya yang cenderung bersifat teoritis yang berlandaskan pada studi dan analisa, karena dengan amal (tindakan praktis) berada pada tahap kedua dan kepentingannya terbatas pada satu tujuan tertentu. Dengan demikian berarti jelas bahwa taswuf Al-Farabi maupun Ibnu Sina merupakan aliran tasawuf falsafi, sebagai kebalikan dari tasawuf amali yang banyak diikuti para sufi pada umumnya. Teori mistik Ibnu Sina ini sudah barang tentu berlanjut dengan konsep tentang kesempurnaan dan kebahagiaan sejati bagi manusia yang akan diuraikan pada poin berikut ini.

2. Insan Kamil (manusia Sempurna) menurut Ibnu Sina

Kesempurnaan manusia merupakan tujuan akhir dari seluruh strata kehidupan ini untuk mencapai

kebahagiaan sejati yang kekal dan abadi. Menurut Ibnu Sina kesempurnaan manusia terletak pada keberhasilannya memperoleh ilmu-ilmu teoritis, sehingga ia berhak disebut dengan nama manusia berfikir, setelah memiliki kekuatan dan kesiapan fitrah sebagai manusia berakal. Keberhasilannya itu diabadikan pada dua macam tujuan, yaitu hal-hal yang indah dan bermanfaat. Selanjutnya ia berpendapat bahwa di antara ilmu teoritis yang tertinggi ialah filsafat karena filsafat merupakan sumber segala hikmah dan ilmu, yang menghendaki yang lebih indah. Sedangkan ketrampilan dan ilmu-ilmu praktis diperlukan manusia untuk mewujudkan kesejahteraan, dilihat dari sudut manfaatnya memang merupakan suatu keharusan. Tetapi untuk mencapai kesempuraan diri (insane kamil) seseorang harus menguasai ilmu-ilmu teoritis, karena ilmu itu mempunyai martabat yang lebih tinggi dari pada ilmu kecakapan yang bersifat praktis. Ibnu Sina dalam biografinya menjelaskan bahwa ilmu kedokteran lebih mudah disbanding dengan ilmu filsafat, karena ilmu kedokteran termasuk ilmu praktis yang mudah didapat.

Meskipun ilmu teoritis lebih tinggi nilainya dari pada ilmu-ilmu praktis, tetapi untuk mencapai kesempurnaan manusia seseorang harus menguasai keduanya secara baik, yang dapat ditempuh melalui pengajaran, pendidikan dan otodidak. Melalui system pengajaran akan didapatkan ilmu-ilmu teoritis, dan melalui system pendidikan akan dapat menguasai ilmu-ilmu praktis, sedangkan denga otodidak akan dapat

dicapai penguasaan mendalam tentang keduanya. Untuk menguasai ilmu teoritis dengan mendalam seseorang harus secara seksama menghayati dan merenungkan imu tersebut secara mendalam, sedangkan untuk menguasai ilmu praktis secara sempurna orang harus membiasakan diri dalam praktek sehari-hari, yang keduanya itu dapat diatasi dengan cara otodidak. Jika seseorang telah menguasai kedua ilmu tersebut, dan sekaligus ia mampu menggunakannya pada hal-hal yang indah dan bermanfaat, maka jadilah ia sebagai insane kamil. (manusia sempurna).

E. Tasawuf Al-Ghazali

Al-Ghazali membagi alam kepada dua : alam syahadah (alam empiris) dan alam ghaib (alam malakut). Manusia adalah makhluk yang menempati antara dua ala mini. Dari itu, manusia dapat mengenal dua jenis alam tersebut dengan dua jenis makrifah yang berbeda.

Pengetahuan manusia tentang alam syahadah dapat diperoleh melalui daya-daya jasmani, seperti panca indera, khayal, mengingat, waham, berfikir dan sebagainya. Obyek makrifah dari alam ini terdiri dari : obyek pemikiran (*ma'qulat*), obyek penginderaan (*mahsusat*), hal-hal yang masyhur dan hal-hal yang diterima (*maqbulat*).

Yang dimaksud degan "obyek pemikiran" ialah sesuatu yang hanya diketahui dengan akal, yakni hal-hal yang abstrak, seperti dua hal yang berlawanan tidak dapat berkumpul, satu mendahului dua dan sebagainya.

Yang dimaksud dengan "obyek penginderaan" adalah hal-hal yang diketahui oleh panca indera, seperti perbedaan warna dan rasa. Yang dimaksud dengan "hal-hal yang masyhur" ialah adapt kebiasaan yang terdapat pada sesuatu bangsa, negeri dan masa tertentu, seperti kebiasaan berpakaian, upacara perkawinan, kematian dan sebagainya.

Yang dimaksud dengan "hal-hal yang diterima" ialah apa yang diterima melalui pemberitaan. Imam Al-Ghazali hanya mengakui dua jenis obyek makrifah yang dapat dipandang sebagai pengantar kepada makrifah, yaitu *ma'qulat* dan *mahsusat*. Sedangkan jenis ketiga dan keempat, ia menolaknya, tidak dapat mempercayainya karena sering berubah-ubah, karena perubahan bangsa, negeri, zaman dan keadaan orang-orang itu sendiri. Namun makrifah itu sendiri tidak melampaui alam syahadah, tidak sampai kepada alam malakut atau alam ghaib.

Adapun tentang alam malakut, manusia dapat mengetahuinya dengan kontemplasi (*tafakkur*), yakni "jiwa mengambil faedah (pelajaran) dari jiwa semesta (*nafs kulliy*). Hal inihanya dimungkinkan dengan syarat bahwa jiwa telah dapat membebaskan diri dari pengaruh jasmani, sehingga nur akal dapat mendominasi sifat-sifat indera.

Ma'rifah hakiki – menurut Al-Ghazali – adalah yang diperoleh dari emanasi (iayaraq). Dalam hal ini, ia mengumpamakan hati dan Luh Mahfudz dengan cermin karena pada keduanya terdapat citra semua yang ada. Jika cermin diletakkan berhadapan dengan cermin lain, maka citra yang ada padanya berpindah kepada cermin lan. Demikian pula citra yang ada pada Luh Mahfudz tampak

pada hati yang telah bersih dan bebas dari ikatan duniai. Dan jika masih kotor dan tenggelam dalam hawa nafsu, ia terhijab dari alam malakut.

Ilmu itu banyak macamnya. Akan tetapi, ilmu yang dapat memberikan keyakinan hanya ada dua : ilmu mu'amalah dan ilmu mukasyafah. Yang dimaksud dengan ilmu mu'amalah ialah ilmu "yang mengkilatkan cermin hati" dengan melakukan berbagai amalan zuhud, takwa dan ibadat, seperti yang dijelaskan dalam kitab Ihya. Sedangkan ilmu mukasyafah ialah ilmu dzauq (rasa batin) yang disebut oleh Al-Ghazali dengan ilham, yakni yang dapat membawa orang menganal Allah. Ilmu ini tidak diperoleh dengan belajar dan membaca, tapi dengan amalan salih, membersihkan hati dari kotoran duniawi, hidup zuhud, berpuasa, berjaga di malam hari untuk beribadat.

F. Tasawuf Ibnu Bajjah

Akal memiliki daya, yakni daya imajinasi (*imaginative faculty*) dan daya fakir (*rational faculty*). Daya imajinasi berupa tanggapan-tanggapan baik berupa kesan panca indera, maupun obyek pengetahuan daya piker. Imajinasi kadang-kadang juga kita sebut ilham, petunjuk, idea, pandangan.

Daya fakir merupakan karunia Tuhan yang membedakan manusia dari hewan. Ia mempunyai kesanggupan untuk membedakan dan menyelidiki ciptaan Tuhan. Daya fakir bersama imajinasi merupakan daya pada manusia untuk mencipta sesuatu atau menentukan sesuatu yang mempunyai nilai tinggi sebagai karya fakir.

Adapun wahyu, bukan merupakan hasil ciptaan manusia tetapi timbul dari irodat Tuhan, karunia Tuhan yang diterima oleh imajinasi manusia. Apabila Tuhan berkehendak, ia mengirimkan pengetahuan lewat malaikatNya ke dalam akal manusia. Peristiwa itu hanya terjadi pada hamba-hamba Tuhan yang terpilih, kepada para Nabi/Rasul. Ia sampaikan kepada manusia, baik dalam keadaan sadar maupun impian mengenai sesuatu kebenaran.

Akal sebagai sumber daya fakir manusia mempunyai dua segi yaitu akal teoritis yang diperoleh hanya berdasarkan pemahaman terhadap sesuatu baik yang nyata ataupun tidak, yang kedua adalah akal praktis yang diperoleh melalui penyelidikan (*experiment*) sehingga menemukan Ilmu Pengetahuan. Oleh karena itu pengetahuan akal pun ada dua yakni : yang dapat dipahami dan dapat pula dihayati.

Yang disebut pengetahuan adalah pemahaman terhadapp sesuatu yang ada ini dengan sempurna melalui perantaraan akal budaya.

Pengetahuan akal budi manusia dapat dibedakan, karena adanya perbedaan tingkat kecerdasan dan imajinasi manusia, sehingga terbagi menjadi tiga :

1. Para Nabi, merupakan tingkat paling tinggi, karena dengan akal budinya yang luhur dapat dengan sempurna mengetahui wujud Tuhan dan ciptaanNya serta menikmati pengetahuan yang agung itu tanpa belajar dan berusaha untuk mencapainya, akan tetapi semata-mata karunia Tuhan.

2. Para Sahabat dan orang shaleh, yang memiliki sifat-sifat yang baik dengan mencontoh sifat serta perbuatan Nabi. Mereka dapat memperoleh sebagian pengetahuan tentang yang ghaib melalui mimpi.
3. Orang yang mendapat karunia Tuhan, dimana dengan akal budinya setapak demi setapak dapat memperoleh pengetahuan tentang Tuhan, Malaikat, Nabi, Kitab-kitabSuci dan Hari Akhir.

Bagaimana akal manusia dapat mencapai kesempurnaan sehingga dapat berhubungan atau dekat dengan Akal Aktif. Untuk itu ada dua kemungkinan :

1. Dengan memperoleh pengetahuan yang didasarkan atas penyelidikan, sehingga dapat memahami bahwa akal dan pengetahuan yang paling tinggi adalah bentuk yang tidak bermateri, ini hanya dapat diperoleh para filosof.
2. Dengan memperoleh pengetahuan tanpa belajar, semata-mata adalah karunia Tuhan, inilah para Nabi.

Ibnu Bajjah mebagi laku-perbuatan manusia menjadi dua kategori :

1. Laku perbuatan yang lahir atas dorongan naluri dan segala yang berhubungan dnegan itu.
2. Laku perbuatan yang timbul dari pemikiran yang lurus dan kemauan yang bersih lagi luhur.

Yang dimaksud dengan dorongan atau motif naluri adalah bahwa sebagai bagian dari alam, berlaku pula hokum alam padanya, dimana manusia tidak bias menghindarkan diri daripadanya. Perbuatan macam ini disebut perbuatan maaliyah (*al af'al al idhtiroriyah*) yaitu perbuatan yang mau tidak mau harus dilakukan untuk mempertahankan hidup, seperti makan, minum dan lain sebagainya. Hal ini bukan saja bagi manusia tetapi juga sebagai binatang dan tumbuh-tumbuhan.

Adapun perbuatan yang timbul dari pemikiran adalah bahwa manusia dengan keistimewaan akalnya yang mendorong untuk melakukan sesuatu perbuatan. Perbuatan yang didasarkan atas pertimbangan akal sehatnya merupakan perbuatan ikhtiary. Namun manusia di dalam melakukan perbuatan ada kalanya merupakan perbuatan hewani adakalana merupakan perbuatan manusiawi. Lari karena takut adalah perbuatan hewani, tetapi lari untuk menghindari kenyataan dan kecelakaan adalah perbuatan manusiawi. Melemparkan batu yang telah melukai kakinya karena terantuk sehingga sakit dan mengumpat misalnya adalah perbuatan hewani, tetapi melempar batu itu dengan maksud agar supaya orang lain tidak sakit terantuk batu itu, termasuk perbuatan manusiawi. Makan hanya karena untuk kenyang adalah perbuatan hewani, tetapi makan dengan bahwa apa yang dimakan adalah bermanfaat untuk kesehatan dirinya adalah perbuatan manusiawi.

Jelasnya, perbuatan hewani bermotif dorongan nafsu belaka, sedangkan perbuatan manusiawi adalah bermotif akal-fikiran, meskipun ada juga unsur nafsu. Namun nafsu di sini sudah dinetralisir oleh akal fikiran. Dorongan nafsu

merupakan sesuatu yang penting, tetapi keserasiannya dengan akal fikiran akan merupakan dorongan semangat yang lebih kuat untuk maksud yang lebih baik.

Apabila perbuatan dilakukan demi memuaskan akal flkiran semata (demi kebenaran), maka perbuatan itu mirip dengan perbuatan illahy dari pada perbuatan manusiawi. Hal ini merupakan keutamaan, karena telah dapat mengatasi keutamaan-keutamaan formil, sehingga jiwa akal menjadi mantap dimana jiwa hewani telah dapat ditekan dan tidak lagi menentangnya.

Apabila manusia di dalam berbuat tidak menggunakan akalnya, maka hanya ujud tubuhnya saja yang berbentuk manusia. Orang semacam ini tidak lebih dari binatang. Dengan menundukkan segi hewani di bawah pengawasan akal, manusia akan menjadi manusia dalam arti yang sebenarnya.

Di dalam sejarah filsafat teori Imperatif dari Kant yang mencari Kategori umum berlaku bagi akal di dalam tindakan tidak diragukan lagi karena pengaruh dari Ibnu Bajjah.

Tidak semua orang dapat berfilsafat dalam arti sebenarnya, karena pada umumnya orang mudah digoda oleh kesenangan duniawiah dan kesenangan jasmaniah. Untuk mencari kebenaran orang harus hidup menyendiri dan meninggalkan masyarakat ramai. Para filosof sebaiknya membentuk masyarakat tersendiri, jauh dari mementingkan apa saja yang bersifat materi agar dapat mencapai kebenaran.

Ibnu Bajjah menjelaskan bahwa masyarakat manusia itulah yang menyalahkan perseorangan serta melumpuhkan kemampuan-kemampuan berfikir dan menghalanginya dari kesempurnaan melalui keburukan yang membanjiri dan keinginan-keinginan yang deras. Jadi seseorang dapat mencapai tingkat kemuliaan yang setinggi-tingginya melalui pemikiran, sehingga dapat menghasilkan ma'rifat yang tidak akan terlambat apabila akal fikiran dapat menguasai perbuatan dan mengabdikan diri untuk memperolehnya, meskipun tidak perlu harus memisahkan diri dari masyarakat.

Dalam masyarakat tersendiri, mereka dapat hidup menurut fitrah, pedoman satu-satunya adalah cinta. Cinta kepada sesame dan cinta kepada Tuhan. Dengan demikian akan memperoleh ketenangan hati. Ibnu Bajjah yang semula berpendapat sama dengan Al-Farabi untuk hidup dalam masyarakat tersendiri demi filsafat Hidupnya, akhirnya terpaksa memilih hidup dalam masyarakat umum yang tidak sempurna. Barangkali, hal ini dilakukan bukan karena kondisinya yang tidak memungkinkan untuk melaksanakan ideanya.

G. Tasawuf Ibnu Thufail

Dari keringkasan isi Hay bin Yakdhon bahwa para pelaku dalam kisah tersebut mengandung arti bahwa :Hay bin Yakdhon menggambarkan orang yang mempunyai akal fikiran sebagai fitrah bagi setiap manusia. Asal (versi Ibnu Sina namanya Absal) adalah seorang yang berilmu dan beragama Islam, demana ilmunya telah dilengkapi dengan

wahyu, sedang Salamun adalah menggambarkan tentang masyarakat.

Kisah Hay bin Yakdhon adalah tidak lain kisah bagaimana manusia mencari kebenaran (Tuhan). Hay mencari dengan akal fikiran, sedang Asal dengan bantuan dan petunjuk wahyu. Dengan demikian, kisah itu mengandung beberapa pemikiran filsafat, antara lain :

1. Dengan akal-fikiran manusia dapat mengetahui adanya Tuhan, yaitu dengan memperhatikan keaneka-ragaman alam semesta. Namun konsepsi tentang Tuhan dan bagaimana seharusnya manusia malakukan kewajiban terhadap Tuhan dan hal-hal yang gaib lainnya tidak dapat diketahui.
2. Bahwa konsepsi tentang Tuhan dan hal-hal yang gaib lainnya demikian pula kewajiban yang harus dilakukan manusia terhadapNya hanya dapat diketahui karena ditujukan oleh wahyu.
3. Bahwa dengan akal-fikiran pun manusia sampai kepada Tuhan sebagaimana dengan wahyu. Dengan kata lain akal fikiran dan wahyu tidak berbeda.
4. Bahwa filsafat merupakan suatu ilmu yang sukar dan rumit yang tidak mudah dipahami oleh orang awam.

Sebagaimana diketahui bahwa Ibnu Thufail tidak merasa puas dengan cara tasawuf Al-Ghazali untuk mencari kebahagiaan kebenaran Tuhan, tetapi lebih cenderung menerima konsepsi perenungan akal-fikiran sebagaimana yang ditempuh ileh Al-Farabi. Oleh karena itu, Ibnu Thufail

termasuk pengikut aliran Kontemplatif filsafat Arab yang disebut Isyrok, suatu teori Neo Platonisme kuno dan dekat dengan aspirasinya kepada Mistik Modern. Filsafat Kontemplasinya tidak didasarkan atas eksaltasi mistik, tetapi atas suatu mode dalam maa intuisi digabungkan dengan pencarian akal. Sebagaimana dalam karyanya Hay bin Yakdhon memperlihatkan perkembangan berangsur-angsur dan berturut-turut dari akal dan daya persepsi pada seseorang yang sama sekali tidak mendapat bantuan pendidikan dari luar, demikian pendapat Amir Ali.

Sebenarnya Ibnu Thufail tidak sepenuhnya menerima teori *Isyrok* (*Illumination*) hanyalah perenungan melalui akal semata dimana tidak akan sampai kepada Tuhan tetapi hanya sampai kepada Akal Faal. Oleh sebab itu akhirnya kembali kepada ma'rifat (*ecstacy*) bukan jalan filsafat. Tetapi perasaan yang merupakan sumber pengetahuan yang tertinggi. Dalam keadaan demikian, kebenaran tidak lagi diperoleh melalui proses indusi maupun deduksi melainkan diterima dan dirasakan langsung sebagai sinar yang menyinari hati dan tidak dapat digambarkan dengan alat panca indera apapun. Dalam keadaan ini akal tidak berfungsi lagi, tetapi Al Qalb yang bekerja yang akan sampai kepada Tuhan, sebab Tuhan hanya dapat dilihat dengan mata hati (Ma'rifah, Mengenal). Dengan ini sebenarnya Ibnu Thufail tidak jauh berbeda dengan teori ma'rifahnya Al-Ghazali. Sebenarnya hal ini bias saja terjadi mengingat pada zamannya tasawuf Al-Ghazali sedang berkembang di Spanyol pada masa dinasti Al Muwahhidin dengan tokoh politik/agamis bernama Ibnu

Tumart (Wf. 524 H/1130 M) seorang murid dari Al-Ghazali.

Di dalam kisah mencari Tuhannya dengan jalan memperhatikan dan mengambil alam semesta merupakan suatu kosmologi, dimana alam yang wujud ini merupakan bukti adanya pencipta yaitu Tuhan. Demikian pula pernyataan bahwa segala sesuatu itu ada sumbernya mengingatkan kita bahwa yang ada di alam semesta bersumber dari sumber yang satu dengan cara pengaliran pelimpahan (*emanasi*). Teori emanasi ini berasal dari Neo Platonisme.

BAB IX
FILSAFAT POLITIK

Politik dalam bahasa arabnya disebut *siyasyah* atau dalam bahasa inggrisnya *Politics*. Politik itu sendiri berarti cerdik dan bijaksana. Pada dasarnya politik mempunyai ruang lingkup Negara. Membicarakan politik pada ghalibnya adalah membicarakan Negara, karena teori politik menyelidiki Negara sebagai lembaga yang mempengaruhi hidup masyarakat.

Mengenai filsafat politik, tidak semata-mata terbatas pada masalah politik yang yuridis dari pemerintahan ataupun penguasa, namun mempelajari juga kaidah nilai-nilai luhur moral yang bersumber dari agama (terutama agama Islam yang berpedoman pada Al-Qur'an dan al-hadits).

A. Filsafat Politik Al-Farabi

Dalam pemikiran Al-Farabi, politik menduduki tempat yang terpenting karena semua bagian falsafahnya mempunyai tujuan politik. Namun, politik itu bukan tujuan dalam dirinya, tetapi sebagai sarana untuk memperoleh

tujuan terakhir bagi manusia, yakni kebahagiaan dengan memiliki sifat-sifat keutamaan yang mungkin dapat dicapai (Daudy, 1986: 49).

Dalam usaha memperoleh kesempurnaan, manusia tidak mungkin menghindari keharusan bekerja sama dengan orang lain, karena setiap orang – menurut Al-Farabi – wataknya berkaitan dengan orang lain pada apa yang pantas ia kerjakan. Untuk memperoleh kesempurnaan hidupnya, manusia perlu hidup berdampingan dan berkumpul dengan sesamanya, sehingga pada akhirnya timbullah masyarakat. Kemasyarakatan itu sendiri bukanlah tujuan, tapi sarana untuk tujuan yang lebih tinggi, yakni kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Masyarakat manusia itu manurut Al-Farabi ada dua macam:

a. Masyarakat sempurna yang terdiri dari:
    1) Masyarakat besar, yang berupa perkumpulan antar bangsa-bangsa yang saling bekerja sama atau masyarakat internasional.
    2) Masyarakat sedang, yang berwujud perkumpulan suatu umat yang tinggal di suatu wilayah (*ma'murah*).
    3) Masyarakat kecil, yang berwujud perkumpulan warga kota yang tinggal di suatu bagian dari wilayah umat.
b. Masyarakat tidak sempurna, yakni perkumpulan manusia yang tinggal di desa-desa, pinggir-pinggir kota, lorong-lorong dan rumah-rumah. Masyarakat

keluarga adalah yang paling tidak sempurna karena ia bagian dari masyarakat desa, dan ini bagian dari masyarakat pinggir kota yang pada gilirannya merupakan bagian masyarakat kota. Masyarakat kota adalah bagian masyarakat yang terdiri dari beberapa kota. Masyarakat manusia yang sempurna adalah terdiri dari beberapa umat (Daudy, 1986: 50).

Oleh karena hidup bermasyarakat dan bekerja sama itu bertujuan untuk memperoleh kebahagiaan, maka kota atau Negara yang paling baik adalah "yang tujuan orang berkumpul disini adalah yang saling membantu terhadap yang hakiki", yakni Negara utama. Dan umatnya disebut umat atau bangsa utama, dan juga wilayahnya disebuut wilayah utama.

Dilihat dari tujuan hidup bermasyarakat untuk memperoleh kebahagiaan, maka Al-Farabi membagi Negara kepada :

a. *Negara Utama*

Konsep Negara ini berasal dari Plato yang mempersamakan Negara dengan tubuh manusia. Negara utama, kata Al-Farabi, serupa dengan badan yang sempurna sehatnya. Seluruh anggotanya saling bekerja sama untuk membantu dan menyempurnakan serta memelihara hidupnya. Anggota badan itu lebih kurang tingkat dan dadanya, di mana hati merupakan anggota pengendali. Demikian pula halnya Negara di mana bagian-bagiannya terlebih kurang tingkatnya, dan padanya terdapat seorang kepada sebagai pemimpin.

Anggota badan saling nelayani, begitu pula dalam Negara terdapat warga Negara yang saling membantu. Badan itu membentuk suatu kesatuan, demikian pula halnya Negara Utama yang setiap bagianya saling berkaitan dan diatur menurut kadar pentingnya.

Tidak semua warga berhak menjadi Kepala Negara Utama. Untuk tugas ini diperlukan dua syarat : pertama, secara natural ia dipersiapkan untuk itu dan kedua, memiliki makalah dan kemampuan kehendak. Artinya, orang yang telah sempurna, sehingga telah menjadi akal mustafat yang mampu berhubungan dengan aktif (*'aql fa'al*). melalui hubungan ini, Kepala Negara Utama dapat menerima langsung makrifah dari akal aktif, baik pada waktu jaga maupun pada waktu tidur. Makrifah atau wahyu tidaklah barasal darinya, tapi dari Tuhan yang telah menjadikannya sebagai perantara bagi wahyu yang diturunkan kepada Kepala Negara Utama (Daudy, 1986: 51).

Untuk menjadi Kepala Negara Utama diharuskan memiliki dua belas sifat yang merupakan wataknya, yaitu :

1) Sehat anggotanya.
2) Baik pemahaman dan pemikiran serta hafal akal apa yang diketahui.
3) Cerdik lagi serdas.
4) Bagus ibarat (bahasa).
5) Mencintai ilmu dan pengajaran.
6) Tidak rakus kepada makan, minum dan kawin.

7) Mencintai kebenaran serta membenci kebohongan.
8) Besar jiwa, mencintai kemuliaan.
9) Tidak berharga padanya dinar dan dirham.
10) Mencintai keadilan, membenci kedholiman.
11) Kuat cita-cita; tidak penakut dan tidak lemah mental.
12) Adil, tidak sukar memimpin dan tidak ambisius.

Kepala Negara Utama – menurut Al-Farabi – berperan sebagai guru (*mu'alim*), pembimbing, pengendali dan pembuat undang-undang dan peraturan. Hal ini karena manusia pada wataknya tidak dapat dengan sendirinya mengetahui kebahagiaan dan hal-hal lain yang pantas diketahui, sehingga ia perlu kepada guru pembimbing yang mampu berhubungan dengan Akal Aktif untuk menerima makrifah atau wahyu.

Di sini jelas kelihatan pengaruh syi'ah, terutama syi'ah ma'iliah pada Al-Farabi, system sosialnya dibangun berdasarkan konsep perbandingan alam makro, sehingga keperluan kepada seorang guru atau imam merupakan suatu yang esensial bagi masyarakat. Konsepnya tentang masyarakat sempurna berwatak makro-kosmos yang berada dibawah pimpinan seorang imam, seperti konsep politik syi'ah (Daudy, 1986: 52).

Di samping Negara Utama, terdapat empat jenis Negara lain yang merupakan lawan dari Negara tersebut, yaitu :

b. *Negara Jahil*

Dalam Negara ini, warga Negara tidak mengetahui sama sekali tentang kebahagiaan. Mereka hanya tahu kebahagiaan itu pada kesehatan badan, kemudahan hidup dan kelezatan jasmani. Jika diperoleh, itulah kebahagiaannya dan jika tidak, itulah kesengsaraannya.

c. *Negara Fasik*

Dalam Negara ini warga mengetahui kebahagiaan dan jalan untuk mencapainya seperti halnya warga Negara Utama, tapi amal mereka seperti warga Negara Jahil. Mereka percaya dan berkata tapi tidak bekerja.

d. *Negara Sesat*

Warga negaranya mempunyai kepercayaan sesat dan buruk sangka terhadap Allah dan Akal Aktif. Kepala negaranya menipu manusia dengan menyatakan dirinya menerima wahyu (wangsit).

e. *Negara berubah (Mutabaddillah)*

Pada mulanya, warga negaranya memiliki kepercayaan dan perbuatan yang serupa dengan warga negara utama, tapi keemudian berganti dengan masuknya kepercayaan yang sesat dan perbuatan yang keji.

Demikian garis besar konsepsi Al-Farabi tentang Negara yang asal usulnya terdapat pada konsepsi Plato. Dalam hal ini, ia tampak sebagai filosof teoritis, jauh dari

kenyataan realis, memandang bahwa orang yang mampu berhubungan dengan Akal Aktif memiliki otoritas untuk menjadi Kepala Negara, bahkan untuk mengajar dan membimbing warga negaranya ke jalan yang menjamin mereka kebahagiaan abadi (Daudy, 1986: 53).

B. Filsafat Politik Ibnu Bajjah

Dalam masalah politik dan kenegaraan, Ibnu Bajjah dipengaruhi oleh Al-Farabi tentang Negara utama (*al-Madinah al-Fadlilah*) dan tentang Negara yang kurang *(al-Madinah al-Nqishah)*. Perbedaannya Al-Farabi, lebih menekankan sifat pengaturan Negara, sedang Ibnu Bajjah lebih menekankan pada masyarakat atau penduduk. Namun, keduanya sependapat, Negara Utama yang sempurna hanya satu, yakni Negara yang memiliki persyaratan tertentu, sedangkan yang selainnya adalah Negara-negara yang kurang atau jelek.

Di antara ciri Negara Utama adalah Negara dimana para warganya tidak memerlukan lagi kepada Dokter dan Hakim. Sebabnya mereka saling mengasihi dengan perbuatan yang baik serta makan apa yang bermanfaat bagi tubuh. Kehidupan yang demikian menimbulkan persaudaraan dalam pergaulan serta kesehatan jasmani dan rohani. Semua kegiatan warga Negara diarahkan untuk kesempurnaan Negara, tidak untuk merusak dan permusuhan (Daudy, 1986: 140).

Mengikuti konsepsi Al-Farabi, Ibnu Bajjah menyatakan bahwa manusia adalah makhluk sosial yang pada wataknya ia harus hidup dalam masyarakat. Dari itu,

"hidup menyendiri" yang jauh dari masyarakat adalah tercela dan tidak baik karena bertentangan dengan wataknya.

Namun demikian, jika "hidup menyendiri" untuk memelihara diri dari pengaruh keburukan masyarakat, menyelamatkan diri dari arus kemungkaran yang melanda, maka sikap yang demikian adalah terpuji, dalam arti bahwa"menyendiri" disini adalah dalam tingkah laku budi pekerti, sekalipun ia tinggal di tengah-tengah masyarakat. Warga Negara yang bersikap demikian disebut oleh Ibnu bajjah dengan istilah *mutuwahhid* (penyendiri). Pemikirannya tentang warga Negara yang demikian dituangkan dalam bukunya yang terkenal, *Tadbir al-Mutawahhid.*

Jadi penyendiri dalam konsepsi Ibnu Bajjah, lebih ditekankan pada sikap hidup dalam masyarakat, tidak ada dalam tempat tinggal, dan karenanya ia juga berarti "individu dan masyarakat". Dalam pengertian ini, "penyendiri" selalu berada di tengah masyarakat, walau bagaimanapun jeleknya masyarakat tersebut.

Penyendiri yang demikian sikapnya tidak banyak jumlahnya dalam masyarakat. Ibnu Bajjah menamsilkan mereka seperti tetumbuhan kecil yang hidup diantara pepohonan besar yang beraneka jenis. Sebagai perantau atau musafir yang memiliki watak budi dan tingkah laku yang berbeda dengan sikap dan pandangan hidup masyarakat yang mengitari. Mereka mempunyai ciri-ciri sebagai berikut:

a. Selalu menjaga kesehatan. Untuk itu, mereka memerlukan sedikit pengetahuan tentang kesehatan agar dapat merawat diri.
b. Selalu makan apa yang diperlukan oleh tubuh.
c. Sederhana dalam memenuhi kebutuhan hidup yang menyangkut sandang, pangan dan tempat tinggal, karena kebutuhan yang demikian ini bukan tujuan utama dari kehidupan.
d. Bergaul dengan orang-orang yang berilmu dan menjauhi orang-orang yang mementingkan kehidupan duniawi semata.
e. Mengutamakan ilmu-ilmu teoritis dan meninggalkan ilmu-ilmu praktis, karena kurang diperlukan sebagai tujuan hidup, seperti ilmu perdagangan.
f. Melakukan amal baik atas kemampuan sendiri menurut pertimbangan akal.
g. Menjauhi diri dari kehidupan sufi (Daudy, 1986: 122).

Selanjutnya Ibnu Bajjah mengatakan, jika dalam suatu Negara atau masyarakat terdapat para "penyendiri" yang berciri sikap tersebut di atas, maka Negara dan masyarakat tersebut tidak lagi memerlukan para hakim, para dokter, dan juga para polisi? Hal ini karena anggota masyarakat atau warga Negara terdiri dari orang-orang yang berakhlak luhur, tidak suka melaggar hukum, membuat keji dan mungkar, serta selalu memilih makanan

yang tidak berbahaya bagi kesehatan tubuhnya. Mereka semua adalah orang-orang bijaksana dan ilmuan.

Tujuan hidup manusia di dunia ini – kata Ibnu Bajjah – adalah untuk memperoleh kebahagiaan yang dapat dicapai hanya dengan adanya usaha dan aktifitas yang bersumber pada kemauan bebas dan pertimbangan akal. Perbuatan dan aktifitas manusia adakalanya didorong oleh naluri yang juga tidak berbeda dengan yang terdapat pada hewan. Kecuali itu manusia mempunyai kelebihan dengan adanya naluri insani yang tidak terdapat pada hewan. Dengan naluri ini, manusia dapat melakukan aktifitas dan perbuatan berdasarkan pertimbangan akal, bebas dari rangsangan naluri hewani.

Sebagai seorang "penyendiri" yang berusaha untuk memperoleh kebahagiaan hidup, pertimbangan akal dalam segala amal perbuatannya haruslah dijadikan pegangan dasar, ia tidak membiarkan dirinya didominasi oleh naluri hewani, sehingga dapat menyeretnya menyimpang dari akal naluri hewani, dan kata hati yang murni.

Pada tingkat ini, perbuatan dan tingkah laku "penyendiri" merupakan manifestasi dari perbuatan Tuhan yang telah mengatur alam ini demikian rapinya, sesuai dengan pertimbangan akal tinggi. Dalam hal ini ia telah menjadi insan Ilahi dengan memiliki akhlak luhur lagi terpuji.

Adapun tujuan hidup manusia itu ada tiga:

a. Tujuan untuk merawat fisik semata, seperti makan, berpakaian dan lain-lain.

b. Tujuan untuk mewujudkan citra rohani yang khas yang memungkinkan seseorang memperoleh ketentraman pikiran dan kesenangan perasaan seperti memakai perhiasan, pakaian cantik dan sebagainya.
c. Tujuan untuk mewujudkan citra rohani umum yang memungkinkan mencapai kesempurnaan untuk dapat berhubungan dengan akal aktif (*'aql fa'al*), yakni akal kesepuluh, yang merupakan kebahagiaan hakiki.

Ibnu Bajjah mengharuskan seseorang memperhatikan tujuan yang pertama dalam hidupnya, demi hidupnya. Sedangkan tujuan yang kedua sebagai indikasi bagi keutamaannya sebagai manusia. Adapun tujuan yang ketiga adalah tujuannya yang tertinggi yang dengannya ia memperoleh kebahagiaan hakiki sebagai insan ilahi di bumi ini. Tidak ada kebahagiaan hidup yang lebih sempurna dari pada itu.

Jika insan "penyendiri" mendiami sesuatu Negara, maka Negara itu disebut Negara Utama *(al Madinah al Fadhilah)*, dan jika tidak, maka Negara itu disebut Negara bobrok *(al Madinah al Naqishah).*

Demikianlah konsepsi Ibnu Bajjah tentang Negara dan warga dan jelas menunjukkan kemiripan dengan konsepsi Al-Farabi yang telah disebut di muka. Kendatipun konsep itu banyak kekurangannya, namun pemikiran filsafatnya jelas terlihat pada penekanannya bahwa kebahagiaan hakiki terletak pada berhubungan dengan akal aktif melalui akal yang dicapai pada kehidupan sosial. Dengan demikian, ia menolak kehidupan sufi dengan segala pengalamannya (Daudy, 1986: 143).

C. Filsafat Politik Ibnu Maskawaih

Maskawaih menegaskan bahwa yang menjaga tegaknya syariat Islam adalah Imam yang kekuasaannya seperti kekuasaan Raja. Oleh karenanya Maskawaih berpendapat bahwa antara agama dan Negara tidak dapat dipisahkan. Ia mengutip pendapat Azdsher, raja dan filosof bangsa Persia, bahwa agama dan kerajaan ibarat dua saudara kembar (yang satu tidak dapat sempurna tanpa adanya yag lain).

Agama merupakan landasan dasar, kerajaan adalah pengawalnya. Jadi segala sesuatu tanpa landasan dasar maka mudah hancur dan segala sesuatu tanpa pengawal akan sis-sia. Menurutnya raja berkuasa guna menjaga tegaknya agama, dan harus selalu waspada menjaga posisinya, melaksanakan tugasnya dengan sungguh-sungguh, tidak lengah, tidak mengejar kenikmatan pribadi, kehormatan dan kesenangan, kecuali dengan jalan yang sah menurut agama.

Maskawaih juga memperingatkan adanya raja-raja seperti yang disebutkan oleh khilafah Abu Bakar Ash-Shiddiq dalam pidato penobatannya sebagai kholifah : *Manusia yang paling sengsara di dunia dan di akhirat adalah raja-raja.* Yang dimaksud adalah raja yang setelah berkuasa amat sayang membelanjakan harta yang dimiliki, tetapi amat tamak (rakus) terhadap harta orang lain. Raja yang demikian itu akan diperhitungkan segala kesalahannya dengan keras dan tidak akan dimaafkan.

D. Filsafat Politik Nashiruddin Al-Thusi

Thusi mengikuti pendapat Al-Farabi dalam karyanya *Siyasah al-Madinah* dan *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadhilah* sebagai upaya pertama untuk merumuskan secara filosofi teori politik di dunia muslim.

Manusia pada dasarnya adalah makhluk sosial. Untuk memperkuat sikapnya Tusi mengacu pada istilah *insan* (manusia) yang secara harfiah berarti orang yang suka berkumpul dan berhubungan. Inilah sebabnya Islam menekankan shalat berjamaah, dengan terjalinanya ukhuwah Islamiyah.

Dengan demikian maka deperlukan pemerintah yang dapat membuat setiap orang merasa puas dengan haknya tanpa melanggar hak orang lain. Oleh karena itu, pelaksanaan keadilan merupakan fungsi utama pemerintah, yakni dengan syarat harus dipimpin oleh seorang raja yang adil, yang menjadi penengah kedua setelah hukum-hukum Tuhan. Raja semacam ini menurut Thusi merupakan wakil Tuhan.

BAB X
PENUTUP

Sumber filsafat Islam paripatetik bahan bakunya sebagian besar diambil dari filsafat Yunani, tetapi kemudian diolah, dibentuk dengan bahan-bahan yang lain sehingga merupakan suatu sistem pemikiran yang memiliki ciri khas tersendiri. Bahan-bahan yang lain itu misalnya, pemikiran Mesir kuno, India, Iran(Persia) dan terutama adalah ajaran agama Islam itu sendiri, di samping lingkungan dan suasana para filosof muslim tersebut hidup. Sumber utama dari filsafat Yunani tersebut telah berkembang sejak abad ke enam sebelum Masehi sebagai periode pertama perkembangan filsafat. Para filosof muslim banyak yang mengambil pikiran Plato dan Aristoteles, demikian pula banyak teori-teori filsafat Plotinus yang diambil dan diolah oleh mereka. Maka dalam hal ini dibenarkan bahwa para filosof muslim berhutang budi pada orang Yunani.

Filsafat Yunani yang sampai pada dunia Islam tidaklah semuanya orisinil seperti yang ditinggalkan orang-orang Yunani sendiri, tetapi telah melalui pemikiran

Hellenisme Romawi yang memiliki cirri dan corak tertentu. Jika pemikiran filsafat Yunani cenderung bersifat teoritis, maka filsafat Hellenisme Romawi lebih bercorak praktis. Filsafat Islam sebagai periode kedua, logis banyak mengambil pemikiran dari para filosof periode pertama (Yunani-Romawi) terutama pikiran Plato, Aristoteles dan Plotinus, disamping aliran Stoa. Empat aliran filsafat Yunani inilah yang banyak mempengaruhi pikiran para filosof muslim, meskipun mereka berhasil memadukan pikiran aliran-aliran tersebut menjadi suatu pikiran filsafat yang sistematis, yang dikenal dengan filsafat Islam.

Pemikiran Paripatetisme (*masya'iyyah*), hampir sama dengan pendekatan teologi dialektik, di mana penyimpulan diperoleh lewat penyusunan premis-premis dari kebenaran umum untuk menghasilkan kesimpulan baru secara deduktif dan silogistik. Filsafat Paripatetik adalah aliran filsafat yang dikembangkan Ibn Sina sebagai penerus epistemologi Aristoteles. Namun, dia telah melakukan sintesis dengan beberapa pemikiran Plato, terutama mengenai alam ide dan juga pemikiran Plotinus, sehingga filsafat Paripatetik merupakan gabungan filsafat Aristotelian-Neoplatonis sebagai corak pertama filsafat di dunia Islam. Menurut Ibn Sina, seperti halnya Arisrtoteles berpendapat bahwa sumber pengetahuan adalah indera dan rasio. Secara khusus Ibn Sina menjelaskan pandangan epistemologinya dengan konsep *Nafs an-Natiqah* (jiwa rational), sebagai bagian dari potensi intelektual manusia yang merupakan pembeda dengan jenis hewan lainnya. Potensi itu di antaranya adalah potensi berfikir yang terdiri dari empat bagian penting, yaitu; *al-'aqal al-hayulani, al-*

‘aqal bi al-malakah, al-‘aqal bi al-fi‘li, dan *al-‘aqal al-mustafad.*

Aliran Paripatetik ini memang mengalami kematangan melalui upaya maksimal Ibn Sina, tetapi kemudian dikritik habis-habisan oleh al-Gazali. Se-abad kemudian justeru mendapat pembelaan di belahan dunia Islam bagian Barat, yakni Ibn Rusyd, dan juga dari kalangan filosof dunia Syi’ah, yakni Nasir ad-Din at-Thusi. Pembelaan Ibn Rusyd melalui bukunya *Tahafut at-Tahafut,* dan pembelaan Nasir ad-Din at-Thusi melalui bukunya *Syarh al-Isyarat wa at-Tanbihat.* Buku ini adalah komentar terhadap buku *Isyarat wa at-Tanbihat,* karya Ibn Sina. Pembelaan ini kemudian menaikkan semangat pengembangan filsafat Peripatetik di dunia Syi’i ketika kawasan ini mendapat pelindung secara politis dengan berdirinya Dinasti Safawi. Hal ini ditandai dengan tampilnya para pengembang filsafat Paripatetik, seperti Jalal ad-Din Dawwani, Sayyid Syarif Jurjani, Mir Damad dan lain-lain, yang lebih dikenal dengan *mazhab Isfahan* (*The School of Isfahan*).

DAFTAR PUSTAKA

Abdus Salam Prof. Dr. 1983, *Sains dan Dunia Islam*, Terj. Pustaka, Bandung, Pustaka.

Abu Ahmadi, Drs.1982, *Filsafat Islam*, Semarang, Thoha Putra.

Abu Bakar Aceh, Prof. Dr.1970, *Sejarah Filsafat Islam,* Semarang, Romadhoni

Abdul Sani, 1998, *Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern Dalam*

Islam, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada.

Affifi, Dr. 1995, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, Jakarta, Gaya Media Pratama.

Ahmad Syalabi , Prof. Dr, 1971, *Maushu'at al-Tarikh al-Islam*, jilid II, Mesir, An-Nahdhah.

Ahmadi Thoha, 1986, *Al-Ghazali dan Tahafut,* Pengantar terjemahan Tahafutul Falasifah, Jakarta, Panjtmas

___________________, 1987, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Pustaka al-Husna, Jakarta, Jilid I.

Ahmad Daudy, Dr., 1986, *Kuliah Filsafat Islam*, Jakarta, Bulan Bintang.

_____________.1986, *Segi-segi Pemikiran Filsafat Dalam Islam*. Bulan Bintang. Jakarta.

Ahmad Fuad al-Ahwani, 1985, *al-Falsafah al–Islamiyyah*, Jakarta, Terj. Pustaka Firdaus.

Ahmad Amin, Dr. 1965, *Fajr al-Islam*, Singapura, Sulaiman Mar'i.

_______________, 1993. *Etika.* Jakarta, PT. Bulan Bintang.

Ahmad Hanafi, MA. 1978, *Pengantar Filsafat Islam*. Bulan Bintang. Jakarta.

_________________, 1974, *Teologi Islam,* Jakarta, Bulan Bintang.

________________,1983, *Filsafat Skolastik*, Jakarta, Pustaka al-Husna

A. Chairil Basyari, Drs, 1987,*Filsafat*, Semarang, IAIN Walisongo

Aly Syami an- Nasyar, 1974, *Manahij al-Bahtsi Inda Mufakkir al -Islami*,

Mesir, Dar al-fikr al-Arabi.

Poerwantana, Drs.Dkk, 1988, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, Bandung, Rosda.

Hasan Ibrahim Hasan, Dr, 1976, *Tarikh al-Islam*, jld.II, Mesir, an-Nahdlah.

Nor Kholis Madjid, Dr, 1984, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta, Bulan Bintang.

W. Montgomery Watt, 1987, *Islamic Theologo and philosophy*, Terj. Umar Basalim, Jakarta, P3M.

.Harun Nasution, Dr. 1972, *Teologi Islam*, Jakarta,Yayasan Penerbit UI.

De Boer, 1967, *The History Of Philosophy in Islam*,Translated by Edward R. Jones BD, New York, Dover Publication INC.

As-syahrastani, 1320, *Al-Milal Wan-Nihal*, Juz I, Mesir, al-Qahirah.

Nor Kholis Majid, Dr. *Khazanah Intelektual Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1984, hal. 23. A.Daudy, Dr. Kuliah Filsafat Islam, Bulan Bintang, Jakarta,1986.

Hasan Ibrahim Hasan, Dr, *Tarikh al-Islam*, jld.II, an-Nahdad, mesir, 1976.

W. Montgomery Watt, *Islamic Theologi and philosophy*, Terj. Umar Basalim, P3M, Jakarta1987.

Ibrahim Madzkur, Dr. *Fil Filsafatil Islamiyah Manhaj Watathbiquh*, Terj. Yudian A. Asmi A.N. Mudzakkir. Rajawali. Jakarta. 1988.

Noeng Muhadjir, Prof, Dr., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Rake Sarasin, Yogyakarta, 1989

K. Bertens, Dr., *Sejarah Filsafat Yunani*, Yayasan Kanisius, Yogyakarta, 1975

Harus Nasution, Prof, Dr., *Filsafat dan Mistisme dalam islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1978

M. M. Syarif, Dr., (ed). *History of Muslim Philosopgy.* Terj, Mizan, Bandung, 1985

Muslim Ishak, Drs, *Tokoh-tokoh Filsafat Islam Dari Barat* (Spanyol), Bina Ilmu, Surabaya, 1980

George N. Atiyeh, *Al-Kindi the Philosopher,* Terj. Sidjo Djoyosuwarno, Pustaka, Bandung, 1983

Ibrahim Madzkur, Dr. Fil Filsafatil Islamiyah Manhaj Watathbiquh, Terj. Yudian A. Asmi A.N. Mudzakkir. Rajawali. Jakarta. 1988.

Zainal Arifin Abbas, *Perkembangan Pikiran Terhadap Agama*, Pustaka al-Husna, Jakarta, Jilid II, 1984

Poedja Wijatna, Ir, Prof, *Pembimbing kearah Filsafat*, PT. Pembangunan, Jakarta, 1980

Taib Thohir, Abdul Muin, Prof, *Ilmu Kalam*, Wijaya, Jakarta, 1986

Harun Nasution, Prof, Dr, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1979

Ibrahim Madzkur, Dr. *Fil Filsafatil Islamiyah Manhaj Watathbiquh*, Terj. Yudian A.

Asmi A.N. Mudzakkir. Rajawali. Jakarta. 1988.

Taufiq Thowil, Dr. *Qisshotu niza' Bainaddin wal falsafah*. Maktabah, Mesir, Cet. II. 1958.

JWM. Bakker, SY. *Sejarah Filsafat Dalam Islam*. Yayasan Kanisius, Yogyakarta, 1978

Harun Hadiwiyono, Dr, *Seri Sejarah Filsafat Barat I*, Yayasan Kanisius, Yogyakarta, 1983

Al-Ghazali, al-Imam, *Tahafutul Falasifah*. Terj. Ahmadi Thoha, Pustaka Panjimas, Jakarta, 1986

Al-Ghazali, al-Imam, *Al-Munqidz Min al-Dlolal*, ed. AH. Mahmud, Kairo, Mesir, 1962

Ibnu Rusyd, Al-Imam, *Fashlul Maqal Fima Bainal Hikmati Wasy syari'ati minal ittishal*, Darul Maarif, Mesir, 1972

Hanafi, MA, *Antara Imam al-Ghazali dan Imam Ibnu Rusdy Dalam Tiga Persoalan Alam Metefisika*, Pustaka al-Husna, Jakarta, 1981

Abu Bakar Aceh, Prof., Dr., *Sejarah Filsafat Islam,* Romadhoni, Semarang, 1970

Yusuf Musa, M, Dr. *al-Qur'an wal falasifah*, Darul Maarif, Kairo, 1966

Muhammat Hatta, Drs. *Alam Fikiran Yunani,* Tinta Mas, Jakarta, 1986

Syahirul Alim RHA, Ir, MSc, *Menuju Persaksian, Renungan Pokok tantang Islam*, Shalahuddin Press, Yogyakarta, 1984

Harold H. Titus. *Persoalan-Persoalan Filsafat.* Bulan Bintang. Jakarta. 1984.

HM. Amin Abdullah. 1992. *Aspek Epistemologis Filsafat Islam*. LSFI. Yogyakarta.

Inu Kencana Syafi'i. 1992. *Alqur'an Dan Ilmu Politik*. Mandar Maju. Bandung.

Karim. M Rusli. 1999. *Negara Dan Pemikiran Islam Politik*. Tiara Wacana Yogya. Yogyakarta.

Kartanegara, Mulyadi. 2002. *Panorama Filsafat Islam*. Mizan. Bandung.

M. Arkoun. 1994. *Nalar Islam Dan Nalar Modern Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*. INIS. Jakarta.

M. Syafi. 1985. *Para Filosof Muslim*. Mizan. Bandung

Muhammad Baqir al-Shadr. 1998. *Falsafatuna* (Terjemah), Mizan. Bandung.

Muhammad, Afif, Ali Syari'ati. 1995. *Ummah Dan Imamah*. Pustaka Hidayah. Bandung.

Musthofa. 1997. *Filsafat Islam.* Pustaka Setia. Bandung

Mustofa, HA., Drs. 1997. *Filsafat Islam*. CV. Pustaka Setia. Bandung.

Nasution, Harun. 1973. *Filsafat & Mistisisme Dalam Islam*. Bulan Bintang. Jakarta.

Poesporodjo. 1986. *Filsafat Moral*. CV. Remaja Karya. Bandung.

Rojak, Jeje Abul. 1999. *Politik Kenegaraan : Pemikiran-Pemikiran Al-Ghazali Dan Ibnu Taimuyah*. PT. Bina Ilmu. Surabaya.

Salam, Burhanuddin. 2000. *Etika Individual, Pola Dasar Filsafat Moral*. PT. Rineka Cipta. Jakarta.

Sani, Abdul. 1998. *Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern Dalam Islam.* PT. Raja Grafindo Persada. Jakarta.

Sjadzali Munawir. *Islam Dan Tata Negara : Ajaran Sejarah Dan Pemikiran*. Ui – Press. Jakarta.

Syukur, Amin, 1999. *Menggugat Tasawuf.* Pustaka Pelajar. Yogyakarta.

TENTANG PENULIS

Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I lahir di Jepara Jawa Tengah pada tanggal 12 September 1959 M. Menamatkan pendidikan dasar di Madrasah Ibtidaiyah Masalikil Huda Tahunan, Jepara pada tahun 1971, kemudian melanjutkan pendidikan menengah di PGA 4 tahun al-Islam Jepara, tamat tahun 1975, dan PGA 6 tahun tamat pada tahun 1977. Kemudian menimba ilmu di pesantren "Darussalam" Jepara sampai dengan tahun 1979. memasuki perguruan tinggi di IAIN Walisongo cabang Kudus pada tahun 1979, dan selesai jenjang S1 di IAIN Walisongo Semarang pada tahun 1985 pada Fahultas Ushuluddin Jurusan Aqidah dan Filsafat (AF). Jenjang Magister (S2) diselesaikan pada lembaga yang sama pada tahun 2008 dengan prodi studi Islam, dan selanjutnya jenjang Doktor (S3) di peroleh juga pada lembaga yang sama pada tahun 2012 dengan konsentrasi Filsafat Islam dengan judul Disertasi "EPISTEMOLOGI MULLA SADRA {Kajian tentang Ilmu Husuli dan Ilmu Huduri).

Mulai mengajar di IAIN Walisongo cabang Kudus pada tahun 1985, yang kemudian berubah bentuk menjadi STAIN Kudus pada tahun 1997, dan mulai tahun 2018 berubah bentuk menjadi IAIN Kudus, penulis tetap menjadi staf pengajar (dosen) pada fakultas Ushuluddin. Penulis pernah menjadi kepala PSB (Pusat Sumber Belajar)

STAIN Kudus pada tahun 2006-2008, sebagai kepala P3M STAIN Kudus pada tahun 2008-2010, dan sebagai ketua jurusan Usuluddin STAIN Kudus dari 2010 sampai April 2013. Mulai 2 Mei 2013 penlis mendapat amanah sebagai Ketua STAIN Kudus sampai April tahun 2017.

Di antara buku yang pernah ditulis penulia adalah: *Pembentukan dan Tema- Tema Sentral Filsafat Islam*, 2008, UNNES Pess, Semarang, *Angkasa Luar dalam Perspektif al-Qur'an, Astronomi dan Filsafat,* 2009, Yoyakarta, Idea Press, *Filsafat Ilmu Islam; Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Ilmu Islam*, 2009, Yogyakarta, Idea Press, *Filsafat Ilmu Mulla Sadra*, 2010, Yoyakarta, Idea Press, *Epistemologi dalam Filsafat Islam; Filsafat Paripatetik, Iluminasi, 'Irfani dan Transenden Teosofi,*2011, Yogyakarta, Idea Press, *Ontologi dalam Filsafat Islam,*2013, Yogyakarta, Idea Press, *Perbandingan Empat Paradigma Epistemologi dalam Filsafat Islam,*2014, Yogyakarta, Idea Press. *Madzhab Ketiga Filsafat Islam; Transenden Teosofi (Al-Hikmah Al-Muta'aliyah) Mulla Sadra*, 2020, Kuningan, Goresan Pena.

Adapun tulisan penulis di berbagai jurnal terakreditasi nasional empat tahun terakhir adalah; *Radikalisme Islam dalam Perspektif Epistemologi,* Addin, Vol.10 No 2, 2016/Sinta2, *Penyerapan dan Motivasi Umat Islam Mengembangkan Filsafat*, Teologia, Vol 27, No 1 2016/Sinta 2, *Spiritual Teching dalam Membetuk Karakter Siswa di SMK Tsamratul Huda Tahunan Jepara, Edukasia* Vol.11.No 2 2016/Sinta 2, *Mengenal Epistemologi Ilmu Huduri dalam Tradisi Tasawuf Falsafi,* Esoterik Vol 4, No 1 2018 /Sinta 3*, The Challenge of Islam Nusantara Against*

Terorism: Analysis Study of Islam Nusantara of Ulama NU Movement in Central Java, Addin, Vol.12, No 1 2018, Sinta 2, *Filsafat Sufistis Suhrawardi al-Maqtul,* Esoterik, Vol 5 No 22019, Sinta 3, *Sumber-sumber filsafat Islam dan Proses Penyerapannya, Yaqzhon,* Vol 5, No 2, Desember 2019/ Sinta 3, *Kritik Epistemologis Tafsir Ishari Ibn 'Arabi*, Hermeutika, Vol.14 Jan-Jun 2020/ Sinta 3.

TENTANG PENULIS

Zubaidi panggilan akrab sehari-hari, sedangkan yang tertulis dalam ijasah adalah Subaidi. Ia sebagai dosen di Universitas Islam Nahdlatul Ulama (UNISNU) Jepara baik strata satu (S-1), dan strata dua (S-2) di Program Pascasarjana (PPs) Program Studi Manajemen Pendidikan Islam (MPI), sebagai dosen Ma'had Aly Amsilati Bangsri Jepara, ia juga sebagai dosen tamu di Pascasarjana IAIN Surakarta. Pendidikan jenjang Doktor (S3) di Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang diselesaikan pada tahun 2013.

Karya ilmiah berupa buku yang telah dipublikasikan penulis antara lain: *Konsep Pendidikan Sufistik Abdul Wahab Asy-Sya'rani,* Yogyakarta: Lingkar Media (2014); *Akhlak dan Tasawuf*, Yogyakarta: Lingkar Media (2015);*Abdul Wahab Asy-Sya'rani: Sufisme dan Pengembangan Pendidikan Karakter,* Yogyakarta: Kaukab (2015); *Pendidikan Agama Islam: Ahlussunnah Wal-Jama'ah an-Nahdliyah* (2016); *Pendidikan Agama: Mengenal Tradisi dan Hujjah an-Nahdliyah,* Yogyakarta: Lingkar Media (2016); *Pendidikan Islam : Studi Akidah Islam* (2016); *Pendidikan Agama : Mengenal Sirah Nabawiyah* (2017); *Bunga Rampai Ilmu Pendidikan Islam* (2017); *Buku Ajar Agama* (Akhlak) (2017); *Buku Ajar Agama* (Aswaja) (2018); *Risalah Islamiyah Mbah KH. Achmad Fauzan Jepara* (2017); *Nuansa Pendidikan Islam*

KH. MA. Sahal Mahfudh (2017); *Studi Akidah dan Tasawuf* (2018); *Tasawuf dan Pendidikan Karakter* (2018); *Pendidikan Islam: Risalah Ahlusunnah Wal jama'ah an-Nahdliyah (NU) Kajian Islam Nusantara* (2019); *Do'a, Terjemah dan Seperangkat dalil* (2019); *Mengenal Tasawuf dan Thariqat,* FTIK Press (2020); dan *Madzhab Ketiga Filsafat Islam Transenden Teosofi,* Kuningan: Goresan Pena (2020).

N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926